Прот. Сергій Горбик

КИЇВСЬКЕ ПРАВОСЛАВ'Я

ЗБІРНИК СТАТЕЙ



Прот. Сергій Горбик

КИЇВСЬКЕ ПРАВОСЛАВ'Я



ЗБІРНИК СТАТЕЙ

Дніпро
«Середняк Т.К.»
2023

Прот. Сергій Горбик. Київське Православ'я. Збірник статей — Дніпро: «Середняк Т. К.», 2023 — 423 с.

Збірник статей об'єднує наукові, аналітичні та публіцистичні матеріали по історії Київського Православ'я, загальної історії Православного християнства та проблем існування християн у сучасному секуляризаційному суспільстві.
Для широкого кола читачів.

Рецензенти:

Олександр Саган, доктор філософських наук, професор, пр.н.сп. Інституту філософії НАН України.

Ольга Зубко, кандидат історичних наук, докторант кафедри історії України та культури Вінницького державного педагогічного університету ім. М. Коцюбинського.

ISBN 978-617-8245-45-0

ПЕРЕДМОВА

Протоієрей Сергій Горбик належить до плеяди дослідників, про творчий набуток якого знають значно більше, аніж про нього особисто. Ця скромність пов´язана не лише із особливостями священичого служіння. Йдеться швидше про правильно розставлені життєві акценти, що дозволяє уникати марнославства і залишатися в мейнстримі сучасних богословських та церковно-історичних напрацювань.

Ідея цього збірника статей виникла після прочитання низки історико-богословських розвідок отця для сайту «Київське православ´я». Ділячись своїми враженнями, я зауважив о. Сергію, що цифрові технології – це чудова річ, яка дозволяє чи не одразу після написання читати матеріали у всіх кінцях світу. Проте це блискуче працює переважно для новинних блоків. Аналітичні ж матеріали, які пишуться окремими статтями впродовж багатьох років, не сприймаються системно, губляться у «світовій павутині». Тому їх логічніше зібрати за авторською логікою під одну обгортку. Це знімає ризик розпорошення, несистемності сприйняття та, найголовніше – гарантує збереження, вивчення, а, отже, спадковість досліджень, збагачує історіографію. Бо не лише українська історія, але й українське богослов'я, і це є спадщина будь-якого колонізованого народу, вимушені століттями «ходити» по колу, оскільки знищуються напрацювання попередніх поколінь – «імперське око» невсипуще, коли йдеться про дослідження якихось «національних особливостей» своїх колоній. Я радий, що мої аргументи спрацювали і отець погодився на цю додаткову для нього працю із упорядкування своїх історико-богословських розвідок.

Структура книги містить у собі чотири підрозділи, які несуть власне змістовне та емоційне навантаження. Мені, як досліднику особливостей Українського православ'я (Київської православної традиції), найближчий перший, історичний блок, пов´язаний із дослідженням мало знаних фактів формування Українського православ'я. Статті із цього блоку носять іноді евристичний характер, особливо коли справа доходить до:

- аналізу тонкощів засвоєння (інтерпретації) у Київській митрополії богослов'я (міти про «занепад» Київського право-

слав'я, видання творів свят. Іоана Золотоустого, осмислення спадщини Франциска Скорини тощо);

- особливостей богослужбової практики (особливості заамвонних молитов в літургіях, специфіка читання Євангелія, молитви за військо та перемогу, використання типиків, поминання влади, особливості літургії св.ап.Петра, святкування дня пам'яті святит. Миколая Чудотворця тощо);
- нетипового витрактування діяльності та впливів добре (а чи добре?) знаних особистостей (вплив Кирила і Мефодія на християнізацію Русі, церковне вшанування князя Володимира Великого та святої Варвари, Єфросинії Полоцької тощо).

Автор у цьому блоці не залишив поза своєю увагою також аналіз українського православного «Молитовника» (1917 року), проблему запровадження богослужінь українською мовою чи розпалювання гібридної війни Московського Патріархату проти України.

Другий блок книги містить цікаві статті про проблеми загальноправославного характеру, що цікавитимуть як кліриків та істориків Церкви, так і пересічних вірян.

Третій – загальній присвячений проблемі співіснування правосла-в'я (християнства загалом) у світській державі.

У четвертому блоці читача, без сумніву, зацікавлять статті про сучасні проблеми становлення і розвитку Православної Церкви України.

Загалом, на мій погляд, о. Сергій цим збірником історико-богословських розвідок довів, що він є ерудованим, фаховим дослідником нашої спільної (із Білоруссю) минувшини і сучасності, історичних та нинішніх особливостей Київської православної традиції (як богослів´я, так і церковної практики). Деякі із його висновків і тверджень, без сумніву, викличуть критику і навіть несприйняття. І не лише у церковних колах, але й серед світських дослідників. Це – неминуче в умовах трьохсотлітнього нав´язування українцям та білорусам (як спадкоємцям Київської митрополії) московитських мітів та церковних практик, чужих нам архітектурних стилів та образотворчих традицій. Адже автор книги сміливо ламає усталені схеми та «намолені» дії, показує невідповідність окремих традицій «класичному/канонічному» православ'ю (усталеній у Вселенському православ'ї практиці), аналізує гібридність нинішніх московських політи-

чно-православних технологій, які у Москві чомусь вважаються «православ'ям» (причому – «єдиноістинним»).

Бажаю автору і надалі не втрачати гостроту стилю та сміливо як спростовувати московитські міти й відверті фальсифікації, так і повертати нашу втрачену історію. Зрозуміло, що більшість із зниклих особливостей Київського православ'я не вдастся повернути у богослів΄я чи богослужбову практику Українського православ'я хоча б в силу того, що деякі із них (цих особливостей) вже застаріли чи стали відвертими архаїзмами (проте це не знімає із нас обов΄язок знати про них). Але ми повинні повернути головне – тісний зв΄язок Церкви і пересічних віруючих. Власне лише це перетворює закриту за своєю суттю інституцію у живий організм і дає цьому організму динаміку та перспективу розвитку, робить віру дієвим імперативом повсякденного життя і рятує її від обрядовірства. А, відтак, допомагає Церкві здійснювати свою головну місію – спасіння.

Тому бажаю натхнення і Божих благословінь на нові і цікаві дослідження!

О. Саган,
Доктор філософських наук, професор,
пр.н.сп. Інституту філософії НАН України
Голова Київського Богоявленського Ставропігійного Братства

ЧИТАЮЧИ КНИГУ о. СЕРГІЯ ГОРБИКА

Писати рецензію на книгу (збірку статей) протоієрея Отця Сергія Горбика було водночас і цікаво, і непросто з декількох причин.

Так, категорія «непросто» окреслюється двома. Насамперед, глибокою повагою до самого Отця Сергія як до Справжнього Душпастиря, котрий за будь-яких обставин знайде потрібне слушне слово, а то й добру пораду для прихожанки. По-друге, єдинокровною обопільною зацікавленістю історією Білорусі.

А ось категорія «цікаво» увібрала у себе як історично-богословський, так і історично-повсякденний (історично-вірянський) контексти: як же насправді богослужбово використовувалися тексти білоруського першодрукаря Франциска Скорини (1486-1551) та що з його видань увійшло до спадщини Київського Православ'я; як склалася доля ієрарха Білоруської та Української Автокефальних Православних Церков – архієпископа Сергія (Охотенка) (1890-1971); що таке духовна гігієна або «християнський екстремізм»; як поєднуються християнство та медицина і в чому розбіжність розуміння ними питання смерті.

До категорії «цікаво» маю віднести і те, що розробка та інформаційне наповнення сайту «Київське Православ'я» Отцем Сергієм Горбиком до усього – це не що інше, як передбачуване, глибоке розуміння ним позитиву та негативну новітніх цифрових технологій. Не секрет, що нинішній світ стоїть на порозі четвертої світової або як кажуть власне «айтішники» цифрової (технологічної) війни, що має призвести до гегемонії «інтернету всього» (технологічна формула компанії Cisco Systems «інтернет всього» = «інтернет людей» + «інтернет речей»). А отже, технічна революція разом із процесом глобалізації неминуче призведе не тільки до власне технологічно-економічних та суспільно-політичних ризиків, а й зачепить сферу духовного. А людськість вже й справді поступово втрачає притаманні їй традиційні риси й деградує духовно. Ось чому тексти Душпастиря Сергія – це не просто якісь картинки чи сукупності великих кількостей букв, а логічно сконструйовані інформаційні матеріали, що тренують мозок (здоровий глузд, пам'ять) та душу – життєве начало. Бо ж сказано: *Євреїв 4:12 (Переклад І. Огієнка)*: «*Боже Слово живе та діяльне, гостріше від усякого меча обосічного, – проходить воно аж до поділу душі [грецьке психе] й духа [грецьке пневуматос], суглобів та мізків, і спосібне судити ду-*

мки та наміри серця». Тобто, не відкидаючи корисність новітніх цифрових технологій, Отець Сергій Горбик змушує нас усіх працювати й мозком, й душею, бо без щоденної невтомної праці в умовах спрощення фізичних та інтелектуальних дій вони усихають та атрофуються. Нинішній світовий карантин через COVID-19 – чи не найбільша наочність.

Структура книги, як відзначив у Передмові доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник Інституту філософії НАН України, Голова Київського Богоявленського Ставропігійського Братства Олександр Саган, складається з чотирьох підрозділів.

До першого (історичного) і найбільшого підрозділу увійшло 25 публікацій. Усі вони присвячені малодослідженим питанням формування Українського Православ'я. Окрім зазначених мною вище «білоруських матеріалів», викликає надзвичайний інтерес стаття «*Гібридна війна Московського Патріархату або ще раз про вшанування святих*». У ній мова йде про вшанування такої собі «Ксенії Петербурзької», тоді як потрібно насправді вшановувати Ксенію Милаську. Варто додати, що на жаль, українським православним нині притаманне й вшанування «Матрони Московської» 22 листопада.

У другому (загальноправославному) підрозділі – 8 публікацій. Ці вже статті присвячені загальнобогословським питанням, що цікаві як клірикам церкви, фахівцям з її історії, так і пересічним вірянам. У цьому розділі найбільш цікавою є стаття «*Повертання до джерел чи марнотратство? Про проблему відродження дияконис у Православній Церкві*». Стаття піднімає «болюче» й актуальне нині глобалізоване «гендерне (однак, поки що несвященодійське, акцентуємо увагу), питання», на яке змушений був «відгукнутися» 16 листопада 2016 р. Олександрійський Патріархат, хоча проблем з реалізацією жінок у церковному житті, фактично, не має, відзначає Отець Сергій. Душпастир пише: «*На наш погляд головним питанням потреби відродження цього чину в наш час є, власне, питання вимог до кандидаток у диякониси, умов їх подальшого життя та обов'язків у церковному служінні*». Подальший авторський екскурс в історію жіночого чернецтва дозволяє нам врешті-решт погодитися з думкою щодо того, що при сучасному різноманітному служінні черниць (робота в школах, лікарнях, хосписах, соціальних притулках й т. д.) відродження чину дияконис не має ніякого змісту як в Українському Православ'ї, так і в структурі Вселенського Православ'я. До усього, Душпастир вказує, що в Олександрійському Патріархатові в 2017 р. при поставленні дияконис використовується поставлення чину іподияконів. А це, в свою

чергу, прямий шлях до жіночого священства, яке вже відбулося в англіканській деномінації. А оскільки «*Клір Православної Церкви формується шляхом ступенів, тому іподияконська хіротесія, коли спиратися на канонічне право та традицію, де-юре відкриває шлях до дияконської та пресвітерської хіротоній, а в далій, і до архієрейської*».

Третій підрозділ (богословно-світський), у якому 6 публікацій, сторінки 338-379, торкається проблем співіснування православ'я (християнства загалом) у світській державі. «Родзинками» цього підрозділу є дві публікації: «*Християнство у світській державі. Проблема сучасного співіснування*» та «*Календарне питання в світлі історичних та догматичних фактів*» У першій публікації йдеться про тиск на православ'я лівацької і неоліберальної ідеологій. Як слушно вказує Отець Сергій: «*«Секуляризаційна демократія» старанно прихована під нейтральною вивіскою «прав людини» все більше нагадує «шлях з одностороннім рухом»*». У другій – про різницю між Новоюліанським, Юліанським та Григоріанським календарем. Варто зауважити, що питання святкування спільного Різдва Христового – актуальне як ніколи. Так, наприклад, у грудні минулого 2019 року ідею спільного з християнами західного обряду Різдва Христового підтримав Митрополит Луцький і Волинський Михаїл. У інтерв'ю Ірині Нестеровій – журналісту Першого Суспільного каналу – від 24 грудня 2019 р. Владика Михаїл повідомив, що вже не один рік святкує Різдво Христове 25 грудня, але у вузькому колі. А на питання журналістки про те, чому про це не заявляв раніше, Владика відповів: «*Не говорили голосно, тому що патріарх (патріарх УПЦ КП* ***Філарет****, який правив до жовтня 2018 року, – ред.) цього не любив... В них так було затверджено. А сьогодні, коли нова церква, то, відповідно, можуть бути і зовсім інші нові традиції, і вже ми стаємо ближче до європейських церков», – каже митрополит*». І хоча сам Отець Сергій слушно відзначає, що свого часу уведення новоюліанського календаря викликало розкол в Грецькому Православ'ї та таке ж може чекати й нашу Православну Церкву, необхідність календарної реформи існує.

Й врешті у четвертому підрозділі (модерному) – у 6 публікаціях, йдеться про сучасні проблеми становлення й розвитку Православної Церкви України. Основна увага публікацій цього підрозділу присвячена Об'єднавчому Собору 15 грудня 2018 р. та питанню конфлікту між Митрополитом Єпіфанієм та патріархом Філаретом. Щодо останнього Душпастир Сергій, що вагомо, вдається до аналітики: «*Мало хто дійсно вірив, що патріарх Філарет, який більше 25 років будував «Церкву*

під себе». добровільно віддасть її іншому архієрею, навіть своєму ставленику та задовольниться роллю «почесного пенсіонера та духовного батька». І у цьому плані, враховуючи особистість патріарха Філарета, тактика поблажливості та милосердя відносно його дій, була явно програшною. Адже, як стверджують психіатри, тут спрацював так званий «синдром капризної дитини». Тобто задоволення вимог ультиматумів та істерик не призводить до спокою, а тільки до нових ще більших вимог…. Одна справа не тільки в особистих амбіціях патріарха Філарета. Дуже симптоматично те, що відкриту розкольницьку діяльність у ПЦУ розпочав митрополит Іоасаф (Шибаєв)».

Отже, 45 надзвичайно різноманітних, гострих, інтелектуальних і актуальних наукових розвідок протоієрея Отця Сергія Горбика не тільки дозволяють упевнитися, що попри різні обставини та ситуації, між Церквою (моральним авторитетом) та її пересічними вірянами існує тісний незламний зв'язок, а й сприяють нашому духовному розвитку та спасінню.

Ольга Зубко,
кандидат історичних наук,
докторант кафедри історії України та культури
Вінницького державного педагогічного університету
ім. М. Коцюбинського

ВСТУП

Як не парадоксально звучить, але справжня історія «Київського Православ'я» (Київської митрополії Константинопольського патріархату), не дивлячись на великий обсяг наявних робіт, здебільшого залишається «Terra Incognita». І це не дивно, адже ми сторіччями перебували у духовному полоні різних держав, а нашу історію писали виключно з «російсько-православних» або «католицьких» позицій. Дуже невеликому колу дослідників, найперше великому святителю, митрополиту Іларіону (Огієнко), вдалося відійти від чужих історичних лекал та почати дослідження саме з київсько-православним підходом до подій. Саме його праці спонукали мене, від початку як історика, а потім і священика, до дослідницької праці у царині нашої, Київської Православної історії та традиції. Одночасно я не міг обійти увагою ті процеси, які відбувалися та відбуваються у процесі боротьби за становлення Православної Церкви України, вертання її до своїх споконвічних джерел, а також дати відповіді на виклики її опонентів.

Цей збірник статей, який з'явився завдяки наполегливої пропозиції професора Олександра Сагана та кандидата іторічних наук Ольгі Зубко, об'єднує мої напрацювання за останні сім – вісім років, що були опубліковані на сайті «Київське Православ'я», а також у нізці наукових збірників, зокрема видань Української Автокефальної Православної Церкви, Львівської та Волинської богословських академій Київського Патріархату. Маю велику надію, що моя праця виявиться підґрунтям для нових досліджень і дискусій.

Також хочу щиро подякувати всім, найперше моєї дружині Алле за перевірку тесктів, а також всім, хто консультував, допомагав у пошуку потрібних матеріалів, підтримував у важкі моменти. Усім, хто спричинився до появи цієї книжки.

Приємного читання,

прот. Сергій Горбик,

«наукові співробітник «Православного Духовного Центру св. Івана Богослова» м. Чернівці.

ВПЛИВ СВЯТИХ РІВНОАПОСТОЛЬНИХ КИРИЛА І МЕФОДІЯ НА ХРИСТИАНІЗАЦИЮ КИЇВСЬКОЇ РУСІ ТА ОБРЯДОВІСТЬ КИЇВСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я

Досліджуючи історію формування православної обрядовості більшість науковців починає свої розвідки з часу володимирського хрещення Київської Русі – 988 р. Це обумовлено традиційним поглядом на Київське православ'я, що сформувався під впливом російської історіографії в середині XIX – початку XX століть.

Разом з тим, за нашим міркуванням, поширення християнства на землях Київської Русі (сучасних Білорусі та України) нерозривно зв'язана з результатами праці святих рівноапостольного Кирила і Мефодія. Саме їх діяльність по перекладу Євангелія слов'янською мовою знайшла своє відображення в історичних літописах.

Також і остаточна перемога боротьби за канонічне впровадження слов'янських перекладів Святого Письма та й взагалі слов'янського богослужіння, що відбулася на Венеціанському синоді 867 р., напряму пов'язана з діяльністю святих братів. Саме св. рівноапостольний Кирило, який був присутнім на Венеціанському синоді, заявив: «Як же вам не соромно визнавати лише три мови, а всім іншим людям і мовам загадувати бути сліпими і глухими? Скажіть мені, ви, що вважаєте Бога таким слабким, що Він цього дати не може, або такою завидною, що не хоче? Ми ж знаємо багато народів, що мають Святе Письмо і віддають хвалу Богові кожен на своїй мові; це вірмени, перси, вірмени, іберійці, сугди, готи, авари, турки, хазари, араби, єгиптяни, сирійці і багато інших»[1].

Тому в цій невеликій статті ми спробуємо розглянути деякі історичні аспекти, які доводять вплив діяльності святих братів на обрядовість Київського Православ'я.

І. Місія рівноапостольних Кирила і Мефодія на землях Київської Русі

Основним питанням, яке частково дискутується до сьогодні, є діяльність святих рівноапостольних Кирила і Мефодія саме на землях Київської Русі.

Так, деякі сучасні дослідники, заперечують не тільки реальний вплив

[1] Гаек С., Гурка Л. Эўропа, Эвангельле, Беларусь: Рэфлексіі напярэдадні Трэцяга Тысячагоддзя // Слова №1. Ворша-Люблін, 1997. Ст. 14

діяльності святих братів на Київське Православ'я, але сам факт розповсюдження їх діяльності на Білоруські та Українські землі вже в IX ст.

Разом з тим, ще в XIX в., розглядаючи діяльність св. рівноапостольного Кирила і Мефодія, російські православні церковні історики подавали як незаперечний факт, що «Країна, що лежить між Стиром та містом Луцьком (біля якого протікає річка Стир) і рікою Бугом (який протікає поблизу Володимира-Волинського), колись входила до складу єпархії св. Мефодія, від якої отримала світло християнської віри»[2].

Якщо враховувати, що часом смерті св. рівноапостольного Мефодія прийнято вважати 6 квітня 885 р., слід: організована Церковна структура існувала на українських землях за сто років до офіційно прийнятої дати хрещення Київської Русі. Схожу думку поділяють і українські дослідники. Наприклад, о. Ісидор Нагаєвський вважає, що «не є виключене, що заснування Мукачівської єпархії сягає в часи св. Методія»[3].

Безпосередньо з діяльністю св. Кирила і Мефодія зв'язує християнізацію Київської відомий російський історик О. Карташов, які висунув досить цікаву та обґрунтовану гіпотезу про те, що т.зв «Хозарська місія» св. Кирила і Мефодія, насправді була «руською місією». Переробка її на «хазарську» – робота моравського складальника життєпису цих святих. Насправді, св. рівноапостольні Кирило і Мефодій проповідували на землях Київської Русі[4]. Дана концепція повністю відповідає висновкам більшості досліджень з історії розширення християнства в IX – X століттях.

Також варто згадати і про те, що ще в середині XIX ст., Існувала гіпотеза про проникнення на землі ятвягів (Туровське князівство) учнів св. Мефодія[5]. Останні, на думку дослідників, приходили з Волині по річках Горинь і Случ. Якщо враховувати сьогоднішнє визнання факту хрещення Київського князя Аскольда, разом з князем-варягам Туром, проникнення на білоруські землі християнства саме від святого рівноапостольного Мефодія ще наприкінці IX ст. робиться цілком правдоподібно. Як наслідок цього – межі єпархії св. Мефодія постійно просувалися на схід і охоплювали частину земель сучасної Білорусі.

Ще один український дослідник – А. Пекар, прямо визначає чотири

---

[2] Хойнацкий А.Ф. Память святых и равноапостальный Кирила и Методия в пределах Югозападного края России. Б.м., 1872. Ст. 2.

[3] Нагаєвський Ісидор о. Кирилр-Методіївське Християнство в Русі-Украіне. Рим, 1962 р. ст. 93

[4] Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. Т.І. Париж, 1959, ст. 75-92

[5] Воспоминание о древнем православии западной Руси. М., 1867, ст. 12-13

напрями проникнення християнства на землі Київської Русі: Моравський (єпархія св. Мефодія), Візантійський, Болгарський (сюди перейшли учні св. Мефодія після його смерті) і німецький. При цьому він визначає першим і найбільш дієвим (у IX ст.) саме моравський шлях та приводить доказам своєї теорії Західно-Волинські ямні поховання X – XI ст.: «враховуючи те, що поховальний обряд відображає стосунки в реальному житті із запізненням на два-три покоління, можна говорити, що цей процес християнізації розпочався тут у IX-X ст., тобто з часів діяльності в Великої Моравії Кирила та Методія»[6].

Також матеріальним підтвердженням викладеної вище теорії є будівництво в літописному Перемишлі білокамінної церкви – ротонди з колісною вівтарної апсиди. Її будівельний план повністю ототожнюється з планом ротонди кінця IX ст. в Левом Граді (Чехія) і Старим Місці в м. Угерське Градиште (Моравія)[7]. При цьому, як переконливо доводить той же О. Моця, «навіть якщо датувати будівництво перемишльської ротонди пізнішим часом, тому, однак є всі підстави вбачати в ній, як і в аналогічних чеських і польських ротондах XI ст., відображення великоморавських традицій»[8].

Таким чином, підсумовуючи питання діяльності святих рівноапостольних Кирила і Мефодія на землях Київської Русі, важко не погодиться з А. Пекарем: «В якій мірі і як далеко сягала ця місіонерська діяльність прихожих монахів – місіонерів, нам тяжко сказати. Але можна припускати, що вона була досить успішна, коли вже з початком X ст. християнство здобуло собі значну частину київського боярства, як теж знайшло доступ до самого князівського двору через хрещення княгині Ольги»[9].

II. Книжна справа Київської Руси в IX ст. та її вплив на формування кирилиці

Більшість сучасних істориків хрестоматійно пов’язують з’явлення літератури Київської Русі, у тим числі й богослужбової, з саме з діяльністю св.

---

[6] Моця О.П. Релігія і церква. // Історія культури давнього населення України. Т. I. К., 2001, ст. 776

[7] Ісаевич Я. Д. Культура Галицко-Волынской Руси// Вопросы истории. № l. 1973, ст. 102

[8] Моця О.П. Релігія і церква. // Історія культури давнього населення України. Т. I. К., 2001, ст. 777

[9] Пекар А. Чернече життя Київської Руси в домонгольській добі. //Нарис історії Васильянського чину Святого Йосафата. Рим., 1992, ст.19-21

Кирила і Мефодія. При цьому фактично ігнорується свідчення літописів про т.зв. «хазарську місію», яку професор О. Карташов, про що ми вже писали вище, слушно назвав саме «руською місією».

Так, ґрунтуючись на даних археологічних досліджень, академік М. Брайчевський доводить існування писемності в Київській Русі ще в початку IX – X ст., Тобто набагато раніше Кирило-Мефодіївської традиції. І, як наслідок цього, припускає існування перекладів Євангелія та інших богослужбових книг слов'янською («руською» або «київською») мовою ще в середині IX ст. Ця гіпотеза академіка М. Брайчевського виводить з «міфічного стану» ствердження життєпису св. Кирила і Мефодія про бачення ними в часі «хозарської місії руських книг» – Євангелія і Псалтирі.

З решти, існування древнього «руського» перекладу богослужбових книг у другій половині IX ст. подавався як безперечних фактів ще російськими православними дослідниками середини XIX ст.[10].

Гіпотеза дослідників XIX ст. знайшла свій розвиток у роботі болгарського дослідника, професора філології Є. Георгієва[11]. Останній переконано доводить: кирилиця є абеткою, що утворилася в процесі пристосування грецької абетки до особливостей слов'янських мови. Вона виникла в першу чергу у Болгарії і швидко поширилася на всі слов'янські країни. Згідно твердженням професора Е. Георгієва, про-кирилиця виникла на кілька століть раніше глаголицю і поступово реформувалася. Саме тому, глаголиця, як досить штучна абетка, не втрималася у вжитку.

На нашу думку, болгарська професор мав рацію. Глаголиця була створена св. Кирилом близько 862 р., а вже наприкінці IX – X ст. була практично відсторонена кирилицею. При цьому, точні літописні дані про штучне виникнення кирилиці відсутні. Цілком імовірно часове паралельне існування двох абеток – глаголичної і кириличної.

Тому, не можна виключити існування якогось варіанту про-кириличної абетки на території тогочасної Київської Русі, яка цілком ймовірно могла послужити прообразом для будучої філологічної праці св. братів. Таке припущення про поширення християнства на землях Київської Русі вже в IX ст. і наявності тут богослужбової літератури на

---

[10] Срезневский И.И. Древние памятники русского письма и языка. Общее повременное обозрение. // Известия Императорской Академии Наук по отделению русского языка и словестности. Т. 10. Вып. 1. СПб, 1861, ст. 4

[11] Георгиев Е. Славянская письменность до Кирилла и Мефодзия. София, 1952

власному варіанті слов'янської мові висував ще Іван Франко[12].

Прикладом подібної «руської» або «київської» абетки може бути т.зв. «Софійська абетка» (XI ст.), Яку відшукали на стінах Київського Софійського собору під час реставраційних робіт 1954 – 1963 рр. і в вперше описана С.Висоцьким[13].

Особливістю знайденої абетки є її місцезнаходження у вівтарній частині храму, що виключає її виконання випадковою особою; ретельно прописані букви, і зрештою, сам склад абетки: 27 літер, серед яких 23 грецькі та чотири слов'янські (Б, Ж, Ш, Щ). Тут потрібно погодиться з думкою деяких дослідників (Висоцький С., Жиленко І.), що «Софійська абетка» є перехідний формою між грецькою абеткою і моравською кирилицею (мала 38 знаків).

Таким чином, можемо сміло висунути гіпотезу про те, що побачений святими братами Кирилом і Мефодієм варіант «руської» кирилиці, як мови перекладу Євангелія та Псалтирі, міцно вплинув на створення ними остаточного варіанта слов'янської абетки та слов'янського правопису.

ІІІ. Вплив моравського (св. Мефодія) обряду на Київське Православ'я

На великий жаль, про варіант слов'янської Східної (Православної) обрядовості, яку започаткували святі рівноапостольні Кирила і Мефодій ми маємо досить мало фактів. Деякі дослідники навіть припускають повне зникнення цього обряду невдовзі після смерті св. Мефодія. Але, за нашим міркуванням, такий погляд є помилковим.

Так, про тривале існування згаданого вище обряду, як на землях Чехії, так і князівствах Київської Русі, вперше дізнаємося з роботи чеського анналіста Козьми. Розповідаючи про заснування Празького єпископства, він наводить лист папи Римського Іоана XIII (965-972 рр.). Зі згаданого листа дізнаємося про те: що на теренах Чеського князівства, через майже сто років після смерті Мефодія, існувало слов'янське священство і застосовувався обряд св. Мефодія; що в другій половині X ст. обрядовість св. Мефодія мало назву «руської»; що на зе-

---

[12] Франко І. Найстаріші пам'ятки південноруського письменства / Зібрання творів в п'ятдесяти томах. Т. 40. К., 1983, ст. 64.

[13] Висоцький С.О. Азбука з Софійського собору в Києві та деякі питання походження кирилиці // Мовознавство. № 4, 1976, , ст. 38.

млях Київської Русі, за двадцять років раніше володимирського хрещення, був «поширено вживався обряд св. Кирила і Мефодія»[14].

Про факт перенесення обряду, які започаткував св. Мефодій, на землі Київської Русі учнями св. Мефодія стверджував й І. Франка. Зокрема він зазначає, що Червенських Градах жили і діяли Наум і Горазд – учні св. Кирила і Мефодія[15].

Але головними відзнаками присутність обряду св. Мефодія на землях Київської Русі та його упливу на формування християнської культури безперечно є богослужбова та християнська література, а також формування власного церковного календаря.

Тому, з огляду на працю святих братів, Можливо припустити, що в 863 – 867 рр. св. брати перевели на старослов'янську мову Служебник, Євангеліє – Апракос (напрестольне Євангеліє), Псалтир і Требник. Саме ці книги первинно необхідний для відправлення богослужінь і саме ці книги, разом з Катехізисом св. Кирила і Мефодія, від початку використовувалися в Київської Русі.

Наприклад, відомий історик Г. Шиманський зазначає, що Великий Требник, перекладений слов'янською мовою святими Кирилом і Мефодієм застосовувався в Київське Православної Церкви аж до 1328 р.[16] .

На підтримку гіпотези застосування богослужбових та християнсько-освітніх перекладів св. Братів у Київському Православ'ї, а через це і розробленого ними обряду або його елементів, навіть після «володимирського хрещення Київської Русі», також говорять і сучасні дослідження. Так, відома українська дослідниця, д.і.н. М. М. Нікітенко стверджує: «Побутування у рамках Кирило-Мефодіївської традиції складених на основі візантійських текстів слов'янських катехізмів підтверджує надзвичайно цікавий текст … Маються на увазі знамениті хіландарські аркуші, що зберегли фрагменти виконаного у Кирило-Мефодіївський період слов'янського перекладу катехізмів Кирила Єрусалимського. … найбільш ранній давньоруський список (XII – XIII ст.) слов'янського перекладу оглашальних слів Кирила Єрусалимського є ідентичним за своїм

[14] Нагаєвський Ісидор о. Кирилр-Методіївське Християнство в Русі-Україне. Рим, 1962, ст. 93

[15] Франко І. Найстаріші пам'ятки південноруського письменства / Зібрання творів в п'ятдесяти томах. Т. 40. К., 1983, ст. 407

[16] Шиманский Г.И. Литургика: Таинства и обряды. М., 2003, ст. 7

змістом Хіландарським аркушам, що говорить про використання Кирило-Мефодіївської катехізаційної практики на Русі»[17].

Те, що переклади св. Кирила і Мефодія (як мінімум Требник і Катехізис) застосовувалися через кілька століть після жорстко-канонічного підпорядкування Православної митрополії Константинопольському патріарху та і неодноразових спроб ревізії київських богослужбових книг і літописів Київськими митрополитами грецького походження, свідчить про міцне зміцнення первинної слов'янської обрядовості в варіанті св. Мефодія на землях Київської Русі починаючи від полови IX ст.

Варто відзначити і те, що обряд св. Мефодія наклав свій істотний відбиток і на календарі Київського Православ'я.

Наприклад, календар Архангельського Євангелія (1092). Пам'ять св. В'ячеслава зазначено в ньому 28 вересня. Одночасно не можна не помітити ще кілька древніх дат пам'яті, що знаходяться у вересневому календарі Архангельського Євангелія: 21 вересня – апостола Матвія, 27 вересня – Козьми і Даміана і 29 вересня – архангела Михаїла. Всі представлені пам'яті різко відрізняються від інших пам'ять даного Євангелія, бо не мають: а ні відсилань до основної частини апракоса, а ні до Євангельських читань.

На нашу думку, цілком логічно виникає гіпотеза, що згадані чотири пам'яті є запозиченими з більш давніх календарів богослужбових книг Київського Православ'я.

Загалом, саме пам'ять св. В'ячеслава найбільше відображає глибокій відбиток обряду св. Мефодія на землях Київської Русі.

Так, якщо орієнтуватися на «Сказання про святих страстотерпців Бориса і Гліба», можна зробить висновок, що культ св. В'ячеслава був відомий на землях Київської Русі ще до другої половини XI ст., Тобто як мінімум на 45-50 років раніше створення Архангельського Євангелія. А в Новгородській Мінеї, датою створення якої вважається 1096 – 1096 рр., також присутній служба на честь св. В'ячеслава.

Більше того, культ св. В'ячеслава був сприйнятий Київським Православ'ям незабаром після оголошення князя святим. Про це говорить факт святкування виключно первісної дати пам'яті – 28 вересня. Це відкидає думку про пряме запозичення даної пам'яті з календарів Моравської єпархії св. Мефодія, бо календар Тирської Псалтирі, створений у третій чверті XI в. для Гертруди Польської, дружини Ізяслава Ярославича, містить ще кілька пам'ять св. В'ячеслава: 4 березня – день перенесення мощів

[17] Нікітенко Н.М. Свята Софія Київська: історія в мистецтві. К., 2003, ст.105

цього святого і 30 вересня – освячення храму на честь св. В’ячеслава. Тому, на нашу думку, на момент створення Архангельського Євангелія була відома тільки первісна дата святкування пам’яті св. Князя, яка саме з Моравії і потрапили в Київську Русь через обряд св. Мефодія.

Ще одним святом, яке, на нашу думку, може бути спадщиною обряду св. Мефодія, є святкування пам’яті Іоана Екзарха Болгарського 31 липня († перша чверть X ст.). Дану пам’ять ми зустрічаємо в місяцесловах Євангелія XII ст.[18] Подібна гіпотеза викликано тим, що місяцесловах грецького походження, зокрема Святогробським Типіконі, відзначають пам’ять цього святого 31 січня[19].

Беручи до уваги: що св. Іоан перевів на слов’янську мов «Шестиднів» та ряд творів Іоана Дамаскина; що, після падіння Моравської держави, учні св. Мефодія пішли до Болгарії, а також час смерті святого – можливо висунуть гіпотезу про перехід пам’яті цього святого в календарі Київського Православ’я до 988р. і саме з календаря обряду св. Мефодія.

Згідно історичних порівнянь, для подібного заманювання обрядових звичаїв потрібен великий проміжок часу (як найменш п’ятдесят – сто років).

На нашу думку, на підтримку гіпотези про користування перших осередків християн Київської Русі саме (і тільки) перекладами св. рівноапостольного Мефодія (або найближчих чеських єпископств) також говорить наступний факт: богослужбові мовою Візантійської Церкви на той час була виключно грецька мова. Греки, навіть після Володимирового хрещення Київської Русі та жорсткого канонічного підпорядкування новоствореної Київської митрополії до Константинопольського патріархату, не робили самостійних спроб перекладу богослужбових книг на слов’янську мову. Навпаки, прийшлі грецькі священики намагалися зробити богослужбової мовою Київського Православ’я мову грецьку (як єдиної богослужбового мовою Римсько-Католицької церкви була мова латинська).

Саме тому спираючись на віще викладенні дані, можливо зробить висновок про існування в Київському Православ’ї богослужбової лі-

---

[18] РГАДА, Син. тип. 1, ст. 190 звр.

[19] Воскресенский Г.А. Древлеславянский Апостол, Послания св. апостола Павла по основным спискам четырёх редакций рукописного славянского апостольского текста. Вып. 1, Сергиев Посад, 1892, ст. 14-15

тератури мефодіївського походження ще в часи благовірного Київського князя Аскольда та святої княгині Ольги, а також про тривале заманювання обряду св. Мефодія на землях Київської Русі. Дані факти повністю сходяться, як з показаннями західних хроністів, так і вітчизняними літописними свідченнями про київські християнські осередки часів св. княгині Ольги.

IV. Пам'ять святих рівноапостольних Кирила і Мефодія в календарях Київського Православ'я

Значення діяльності рівноапостольного Кирила і Мефодія визначило їх глибоке шанування усіма слов'янами. Їх пам'яті відзначаються не тільки в стародавніх церковних календарях Київської Русі, болгарських і сербських календарях, але і в чеських та хорватських глаголичних рукописах. Перші церковні свята, встановлені слов'янами, пов'язані саме з життям і діяльністю рівноапостольним братам: 30 січня – отримання в Херсонесі Кирилом мощів Климента, папи Римського (861 р.), 14 лютого – день смерті Кирила Філософа († 869 р.), 6 квітня – день смерті моравського архієпископа Мефодія († 885 р.). Ці Кирило-Мефодієвські свята присутні практично у всіх древніх слов'янських календарях і є обов'язковою частиною болгарських і сербських місяцесловів кінця XII – початку XIV ст., тобто дофілофеївської традиції. Присутність корпусу Кирило-Мефодієвських свят у місяцесловах традиції Київської Церкви XI – XIII ст. значна: з 38 відомих календарів Євангелій і Апостолів, у 12 згаданий хоча б одно з розглянутих свят. Святкування пам'ять цим святим знаходимо й у найбільш древніх церковних книгах, що були створені в Київської Русі. Так, Остромирове Євангеліє (1057) і Збірник Святослава (1076) містять пам'яті св. Кирилу, а Архангельське Євангеліє (1092) – пам'ять св. Мефодію.

Саме великий вплив обряду св. Мефодія і Кирила на формування християнських осередків на землях Київської Русі (сучасних України та Білорусі), сприяло посиленню культу цих святих у Київськім Православ'ї.

Так, досліджуючи календарі богослужбової літератури Київського Православ'я XII – XIV ст., Спостерігаємо процес одночасного святкування пам'яті св. Кирила і Мефодія. При цьому дата єдиної пам'яті береться згідно дня смерті св. Мефодія – 6 квітня. Треба особливо відзна-

чити той факт, що вперше подібна пам'ять зустрічається саме в богослужбової літератури Київського Православ'я. Перший приклад подібного святкування пам'яті св. братів знаходимо в Студитської Міней XII ст., що містить богослужіння (службу) «святим Учителям Слов'янським Кирилу Філософу і благословенному Мефодію»[20]. Також прикладами цієї традиції є календар ростовського Євангелія XIII ст.[21] і Студитського Статуту другої половини XIV ст.[22] .

Традиція одночасного вшанування пам'яті святих рівноапостольних Кирила і Мефодія саме 6 квітня, потрапила з Київських – у південнаслов'янські церковні календарі. Воно зустрічається в Драганової мінеї (кінець XIII ст.)[23] , Лесновським Євангелії (кінець XIII – початок XIV ст.)[24] та Загравським Євангелії (1305 р.)[25].

На нашу думку, сукупність цих даних дають нам всі підстави стверджувати про досить велике поширення культу св. Мефодія на землях Київської Русі та первинної християнізації Київської Русі саме в обряді св.. Кирила і Мефодія.

Разом з тим, починаючи з другої XII століття назираємо певне випадення всього корпусу Кирило-Мефодієвських пам'ятів з календарів Київської Церкви. Цей процес, швидше за все, є результатом жорсткого канонічного підпорядкування Київської митрополії Константинопольському патріарху та спроб Київських митрополитів грецького походження пов'язати історію Київського Православ'я виключно з Візантією та грецьким впливом.

Особливої цензурі Київських митрополитів грецького походження підверглися пам'яті вшанування св. Мефодія. Це, на нашу думку, пов'язано з його архієрейством та, відповідно, більшим впливом Святителя та його учнів на християнізацію Київської Русі.

Так, згідно з «Опису рукописів, що зберігаються в архіві Святійшого

---

20 Горский А.В., Невоструев К.И, Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. III ., ч. 2. М., 1917, ст. 56

21 Ростовское Евангелие, ГИМ Арх. 1, ст. 252 звр.

22 Студийский Устав. РГАДА Син. тип. 144, ст. 67 звт.

23 Срезневский И.И. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. NLXVIII: Трефологий Зографского монастыря XIII века. // Записки Императорской академии наук. Т.28, кн. 1., приложение 1. СПб., 1876, ст. 421

24 JАЗУ IV d 12, ст. 133

25 Zograf. I d 9 (копія з мікрафільму Патрыяршага інстітута патрыстычных даследванняў у Влатадоне (Салонікі)), ст. ст. 240 звт.

урядового синоду» (охоплює рукописи з XIII по XVIII ст.), З більше тисячі рукописів архіву, ім'я св. Мефодія згадується тільки чотири рази[26]. При цьому дата його пам'яті подається: в церковних Статутах XVII ст. – 20 Червня[27]; богослужбовим збірнику XVIII в. і Святцях XVII – XVIII ст.ст.[28] – 11 травня. Тільки чотири згадки пам'яті св. Мефодія дає і описання «Міней – Читієй» (XVI ст.) З зборів Софійське бібліотеки[29]. При цьому додаються ще дві нетрадиційні пам'яті: 17 жовтня[30] і 12 червня[31].

Разом з тим, у порівнянні з пам'ятямі св. Мефодія, пам'ять св. Кирила, який був тільки ченцем та творцем абетки, тривало згадується практично у всіх рукописах архіву XVI – XVIII століть[32], при цьому дата пам'яті застається незміною – 14 лютого.

Але «поспіх» греків у витисканні пам'ятів св. Кирила і Мефодія з церковних календарів Київської митрополії відбувся тільки після руйнування Києва і переміщення центру митрополії в Володимир (на Клязьмі) і далі до Москви, де раніше пам'ять святих братів не була викоренена в народної пам'яті. Тут повний цикл Кирило-Мефодієвських свят присутній тільки в одному рукописному пам'ятнику другої половини XIII ст. – Синайським Апостолі, а в XIV ст. повний цикл подібних свят у календарях Київської взагалі не зустрічається. Ми проаналізували 140 стародавніх місяцесловів Київської митрополії XIV ст. і побачили, що тільки 22 з них містять хоча б одну Кирило-Мефодіївську пам'ять. При цьому переважна більшість розглянутих рукописів була створена на території Московського князівства або має московське першоджерело.

Разом з тим, шанування св. Мефодія серед віруючих саме Київського Православ'я (на землях сучасної України і Білорусі) не припиняється. Назирається цікава тенденція, коли, не знаходячи пам'ять св. Мефодію в «нових» грецьких богослужбових книгах московського

---

[26] Описание рукописей хранящихся в архиве святейшего правительственного синода. Т. I. СПб., 1904, № 657, № 928, № 929, № 1143.
[27] Там же, № 928, № 929
[28] Там же, № 657, № 1143
[29] Софийская библиотека. Выпуск II. СПб, 1907, № 1318, № 1321, № 1322, № 1352.
[30] Там же, № 1318, ст. 34
[31] Там же, № 1322, ст. 123
[32] Описание рукописей хранящихся в архиве святейшего правительственного синода. Т. I. СПб., 1904, №596; № 573; № 579; № 584; № 588; № 591-596; № 601; № 604; № 605; № 611; № 614; № 622; № 627; № 631; № 641; № 653; № 660; № 666; № 669; № 718; № 730; № 740; № 881; № 917; № 921-924; № 926; № 928-930; № 932; № 935; № 1140; № 1143; № 1145-1165

походження, писці Київської Русі поміщали їх пам'яті в дні одноймених візантійських святих. Так, Євангеліє київського походження XIII ст.[33] , Луцьк Євангеліє XIV ст.[34] , Студийський Статут 1398 р.[35] , Пролог 1400 р.[36], зміщають пам'ять св. Мефодія під 20 червня, коли Константинопольська Церква відзначає пам'ять св. Мефодія Потарського.

Подібне заміщення знаходимо і в Румянцівському Обіходнику першої половини XIV ст., коли замість пам'яті св. патріарха Мефодія Константинопольського (14 червня), міститься пам'ять «святих святителів Мефодія і Кирила»[37].

Таким чином, можемо зробити висновок, що через великий міцний вплив святих рівноапостольних братів Кирила і Мефодія на християнізацію Київської Русі, їх пам'яті зайняли тривале місце в народній пам'яті й, через це, у церковних календарях Київського Православ'я. При цьому шанування святих братів народами Київської Русі (українцями та білорусами) було настільки міцним, що навіть рішучі та дієві кроки Київських митрополитів грецького походження по витисканню цих пам'ятів, не змогли остаточно витиснути їх з народної та церковної пам'яті.

V. Висновки

Всі викладені вище факти: уплив саме київських перекладів на розробку слов'янської кирилиці, першості св. рівноапостольного Кирила і Мефодія в слов'янській богослужбового традиції, близькість єпархії св. рівноапостольного Мефодія до Києва і виражено, на підставі рукописів XII-XIII ст., тривале застосування Кирило-Мефодієвських перекладів слов'янських богослужбових та віронавчальних книг у Київської Русі, дає нам право стверджувати про міцний вплив саме обряду святих рівноапостольних Кирила і Мефодія в Київському Православ'ї, згадки про які заховалися до нашого часу.

Тому сьогодні, коли ми відроджуємо в Української Православної Церкві Київського Патріархату саме традицію та споконвічний автентичній обряд Київського Православ'я IX – XVII століть, варто подумати про вертання всього корпусу історичних пам'ятів святих рівноапостольних Кирила і Мефодія в наші церковні календарі.

---

[33] Евангелие РНБ F.п.I.118, ст. 127 звт.
[34] Луцкое Евангелие, РГБ. Рум. 112, ст. 253
[35] ГИМ Син. 333, ст. 67.
[36] ГИМ Син. 240, ст. 116.
[37] РГБ Рум. 284, ст. 95 звт.

ІСТОРІЯ ВИКОРИСТАННЯ ТИПИКІВ У КИЇВСЬКІЙ ПРАВОСЛАВНІЙ МИТРОПОЛІЇ X – XVIII СТОЛІТЬ

Питання відновлення історичної ідентичності Київського Православ'я неможливо без складання нового Типику (Статуту), який мусив би ґрунтуватися на стародавніх джерелах. Формування подібного Типика повинно було б засвідчити самобутність нашої Православної Церкви та її обрядову відмінність від імперсько-державного Московського Православ'я.

Основна проблема полягає в тому, що від кінця XVII і до сьогодні Російська Православна Церква Московського Патріархату користується Типиком 1695 року. Хоча при його складанні декларувалося співвіднесення з грецькими зразками (сучасними, які проголошувалися найдавнішими і правильними). Насправді і це співвідношення не було проведено послідовно (тогочасна грецька практика була різноманітна і не знайома складальникам в повному обсязі. Статутні вказівки, зазвичай, відрізнялися від практики, були різноманітні і часом суперечливі – по статутним вказівкам завжди можна лише частково судити про реальну практику). Богослужіння мимоволі пристосовувалося до нових умов існування в монархічній державі, де Церква цілком підпорядкована світській владі. Сьогодні, вже більшість дослідників погоджуються, що московська реформа Типику була досить сумбурна і не мала суворої спрямованості, крім вірності одному принципу – що-небудь обов'язково змінювати. Крім того, складальники нового Типику старанно знищували всі ознаки древнього богослужіння Київського Православ'я, які не мали поширення в Московії.

Саме тому, сьогоднішні спроби калькування через переклад Московської редакції Типику є хибними, а дослідження історії застосування різних Типиків (Статутів) на протязі всієї історії власно Київського Православ'я – дуже актуальне та своєчасне завдання, що повинно стати основою складання власного Типику. У цій короткій статті ми спробуємо коротко окреслити основні історичні моменти вживання різних Типиків (Статутів) у Київському Православ'ї від X до XVIII століття.

На думку більшості дослідників, найпершим зразком Статуту Київської Церкви, після підпорядкування її константинопольському патріарху, був Статут Великої Константинопольської Церкви – св. Софії. Він був відомий особливою урочистістю, що обумовлювалося статусом

храму. Розглянутий статут ще мав назву «співочого». Відмінністю даного Статуту було те, що всі богослужіння, крім молитов священиків, співалися. Але, набір гімнографічних текстів, що складали тропарі, порівняно з монастирським (Студийський) статутом був мінімальним. Крім Літургії, відправлялася вечірня, ранкова служба. В деяких випадках після вечірньої служби – Всенічне бдіння. Під час Великого посту відправлялися тритекти. Про відправлення часів відомостей немає[1].

Незважаючи на те, що перший Церковний Статут був взятий з Константинополя, його численні практики отримали в Київській Церкві нового значення і переосмислення. Так, існував закріплений у Типику звичай Великої Константинопольської Церкви виносити на початку ранковий запрестольний хрест в притвор і запалювати перед Ним три свічки, а потім вносити священиком його до церкви. Проте, в первісному вигляді він в Київській Церкви не «прижився, а перетворився в звичай починати пасхальну ранкову службу в притворі. При цьому священик тримає в правій руці кадило, а в лівій руці – хрест і свічник з трьома свічками. Саме священик відкривав хрестом двері з притвору в храм[2]. Відзначимо, що подібний звичай зберігся на всій первинній території Київської митрополії. Були і інші зміни, що відповідали місцевим обрядовим звичаям Київського Православ'я.

Згаданий Статут Великої Константинопольської Церкви перебував в вжитку Київської православної митрополії досить довгий час. Так, зберігся список Статуту великої Константинопольської Церкви часів Новгородського архієпископа Климента (1276 – 1299 рр.). При цьому назва рукопису: «Оуставъ Великыіа стыіа Сwфиіа. списанъ бголюбивымь архиеп(с)пмь Новгородьскымь Климентомь»[3] беззаперечно свідчить як про його походження, так і час створення списку. Але, порівняльний аналіз Новгородського рукопису з грецькими автентичними списками Статуту, теж показує їх розбіжності в певних моментах.

Загалом, Типик Великої Константинопольської Церкви, як основа соборного богослужіння, існував на території Київської митрополії практично до кінця XVIII ст., коли після розділу Речі Посполитої відбулося остаточна уніфікація богослужіння Київської православної митрополії по російському зразку.

---

[1] Типикон Великої Константинопольской Церкви св. Софии. М., 1992, ст. 75
[2] Голубцов А. Чиновники Московского Успенского Собора. М., 1908, ст. 211
[3] ГИМ. РФ Хлуд. 16-д, ст. 1

Одночасно з Типиком Великої Церкви, від середини XI до початку XII ст.ст., в ужиток Константинопольського патріархату входить і богослужбовий Статут Єрусалимського Святогробського монастиря. Статут використовувався в багатьох православних монастирях, зокрема – Константинопольському Студитському монастирі. Останній був зразковим для всіх православних монастирів Візантійської імперії. Цей Статут був перероблений преподобним Теодором Студитом († 826 р). У ньому долучені до богослужіння гімнографічні праці св. Андрія Критського, Косми Маюмського, Іоана Дамаскина.

Студитські статути відрізнялися різноманіттям, оскільки сам св. Теодор Студит не написав жодного статуту, а всі варіанти статутів Студитської традиції були написані його послідовниками. Саме введення Єрусалимської літургійної традиції в Константинополь через Студитських ченців, відзначає М. Арранц, можна вважати «справжнім літургійним переворотом»[4] [4, 75]. У найбільш ранній редакції Студитського статуту – «Hypotuposis» Константинопольського монастиря Студийону показово відмінність служби Великої суботи від Типика Великої Церкви. Після вечірньої Великої суботи за Статутом Святої Софії покладалася звичайна співоча Паніхис з співом кондака «Ще й в труну», а вранці в звичайний час – святкова ранкова служба. Як зазначає Арранц, в цьому помітна різниця між літургійним богослов'ям Константинополя і Єрусалима: «стриманість першого – більш синтетичного богослов'я, і ентузіазм іншого – більш історичного і всевидимого характеру».

Послідовність ранкової та вечірньої служби по Студитському статуту була коротшою, ніж по Єрусалимському, внаслідок меншого обсягу гімнографічного матеріалу і меншого числа молитов священика. Останні все ще читалися в різних місцях богослужіння, як в статуті Великої церкви, а не підряд на початку відправи. Для Студитського статуту характерна відсутність усеношних богослужінь. Завжди, за винятком Великої Суботи, ранкова служба по Студитському статуту закінчувалася співом віршів стихири після хваління – як в Єрусалимському статуті закінчується тільки буденна ранкова служба. Часи мали дві, а не одну трьохпсальму і скасовувалися в святкові та недільні дні.

---

[4] Арранц М. «Око церковное». Переработка опыта ЛДА. Л., 1978, ст. 74

Поява Студитського Статуту в Київській Церкві пов'язано з ім'ям св. Єфрема, що до 1072 був ченцем Києво-Печерського монастиря, потім мешканцем одного з Константинопольських монастирів, а в подальшому – єпископом Переяславським. Саме він, за дорученням прп. Феодосія Печерського, цілеспрямовано підготував комплекти необхідних богослужбових книг. За участю ігумена Київського монастиря великомученика Дмитра Варлаама, книги були доставлені до Києва і зроблений їх переклад на церковнослов'янську мову. Природно, це був вже реформований Статут (Типікон) патріарха Олексія Студита. Останнє видається нам досить істотним, оскільки, говорячи про Студийський Статут у Київському Православ'ї, однозначно треба розуміти Статут (Типікон) Успенського (Олексієвського) монастиря біля Константинополя. Саме цей монастир заснували в 1034 року патріарх Олексій Студит[5].

Перше свідчення про використання Студитського Статуту патріарха Олексія Студита поза межами Києво-Печерського монастиря маємо в 1096 році, коли була переписана жовтнева Мінея для монастиря Народження Пресвятої Богородиці в Новгороді, що належала до комплексу богослужбових книг, які визначали розглянутий Студийський Статут, а з новгородського монастиря Благовіщення Пресвятої Богородиці, заснованого 1170 року новгородським архієпископом Іоаном, походить найдавніший повний список Студитського Статуту патріарха Олексія Студита[6].

Авторитет Києво-Печерських монастиря сприяє подальшому розширенню Студитського Статуту серед православних Київської Русі і його певне домінування в монастирському богослужінні, насамперед на території сучасної України, практично до XIV ст.[7] Разом з тим, він не витискає з вживання і Статут Великої Церкви, що приводить до з'явлення компілятивних варіантів.

Підставою подібних компілятивних Статутів, та з'явлення нових редакцій, була місцева адаптація монастирського варіанта Студитського Статуту для Кафедрально-Соборного і парафіяльного богослужіння. Особливістю «соборно-парафіяльної» адаптації Студитського статуту є зменшення гімнографічного матеріалу і додаток обрядів Кафедрально-Парафіяльного походження. На жаль, рукописних богослужбових пам'яток XI-XII ст.ст. збереглося досить мало. Але, разом

---

[5] Лисицын М. А. Первоначальный славяно-русский Типикон. СПб., 1911, ст. 263-267.
[6] ГИМ Син. 330
[7] Kiparsky V. Russische historische Grammatik. Bd. I. Heidelberg, 1963, ст. 53.

з тим, зберіглася редакція Студитського статуту адаптованого для богослужінь в Ростовському Успенському соборі[8]. Відмінністю згаданої редакції є особливий порядок святкової ранкової служби. У ній (ранковій службі), після шостої пісні канону, співалося «Всяке дихання», прокимен, ранкове Євангеліє, п’ятдесятий псалом.

Київськими ченцями був змінений і співочий образ деяких елементів Студитського Статуту. Так, професор М. Успенський, говорячи про т.зв. «пісні ступенів», відзначає: «ступеневі згідно цього статуту були одним з елементів богослужіння, то руські майстри співу мали покласти їх на музику. Але, мабуть, аскетизм автора ступінь був їм чужий. Наспіви ступенів емоційні, сповнені теплого почуття. Окремі місця музики не позбавлені життєствердного начала, яке відчувається в мальовничій місцевості давньоруських монастирів і скитів … ступінь є першим зафіксованим досвідом руської ліричної музики»[9].

На нашу думку, зміни до Студитського Статуті, відповідно потребам Київської Церкви, почав вносити сам св. Феодосій Печерський. Цю думку поділяють практично всі дослідники, що мали можливість докладного порівняння ранніх грецьких рукописів Статуту і слов’янських перекладів київського походження. Зокрема, український дослідник А. Пекар відзначає: «…св. Феодосій увів у Студийський Устав богослужінь, поробивши в ньому деякі зміни й доповнення, на що натякає теж і сам літописець, згадуючи, що Святий постановив – «Як співати відправи, як робити поклони, як прочитувати чтенння, коли стояти й увесь церковний порядок». Тимто св. Теодосій започаткував своєрідний український обряд»[10].

Крім вищевказаних, на території Константинопольського патріархату вживався і Єрусалимський Статут (Типікон) чину Великої Лаври прп. Сави Освяченого. Саме його вибрав зразком для уніфікації монастирського богослужіння, ігумен Раїфського і Симона Дивагорця монастирів, Никон Чорногорець в останню чверть ХІ століття. Єрусалимський статут складався з богослужбової глави, що описувала слу-

---

[8] ГИМ РФ. Рук. Син. № 333

[9] Успенский Н.Д. «Образцы Древнерусского певческого искусства». Москва, 1985, ст. 12.

[10] Пекар А. Черенече життя Київської Руси в домонгольській добі. //Нарис історії Васильянського чину Святого Йосафата. Рим., 1992, ст. 46.

жби добового кола в неділі і дні тижня, і, власне, богослужбового статуту – Єрусалимського синаксарію[11]. Відповідно, за думкою російського дослідника, доцента Московської Духовної Академії, О. Пентковського, календар, лекціонарна система і евхологійні тексти Єрусалимського Статуту мають Константинопольське походження. Але, разом з тим, Пентковський вважає, що Єрусалимський статут є адаптацією Студитського синаксаря до звичаїв палестинських монастирів[12].

З XII ст. Єрусалимський статут розширюється в Візантійської імперії, в першу чергу Константинополь, Афоні і починає витискати Студийський Статут. Беручи до уваги добрі зв'язки князівств Київської Русі з Константинополем, можна допустити одночасне проникнення Єрусалимського Статуту в Київську Церкву. Пізніше, саме на підставі даного Статуту намагається провести богослужбову реформу Константинопольський патріарх Філофей.

Розглядаючи Єрусалимський і Студийський Типик, треба відзначити, що їх основні відмінності стосувалися богослужби. Можливо виділити дві основні відмінності: по-перше, Всенічне бдіння в неділі та свята; подруге, особливе закінчення святкове ранкової в Єрусалимським обряді, тоді як Студийський обряд покидав закінчення утрені в неділю, свята і будні дні незмінним[13]. На думку деяких дослідників[14] , подібні відмінності не зачіпали базових параметрів богослужбового статуту і не були принциповими. Але, тим не менш, для нас важливим фактом те є, що існували відмінності і, як наслідок цього, присутність різнообрядовості, як у Православній Церкві Візантії, так і Київському Православ'ї.

Також, розглядаючи статути Великої Константинопольської Церкви, Студийський і Єрусалимський, бачимо, що свято на честь одних і тих же святих відзначалися в різні час. Хрестоматійним віддзеркаленням подібного відмінності є святкування дня пам'яті Семи Ефесь-

[11] Дмитриевский А. А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. III. Киев, 1895, ст. 1-70.

[12] Пентковский А. М. Константинопольский и иерусалимский богослужебные уставы.// Журнал Московской Патриархии. 2001. № 4, ст. 75-76.

[13] Мансветов И. Д. Церковный устав (Типик), его образование и судьба в Греческой и Русской Церкви. М., 1885, ст. 76-79, 83.

[14] Пентковский А.М. Литургические реформы в истории Русской Церкви и их характерные особенности. //Журнал Московской Патриархии. №2, 2001

ких Юнаків. Згаданих мучеників згадували: за статутом Великої Константинопольської Церкви – 2 серпня[15]; Студитському – 7 серпня[16] ; Ієрусалимському – 4 серпня[17].

Відмінності були і в системі святкового богослужіння. Так, Статут Великої Константинопольської Церкви, передбачає особливу службу перед великими святами (paramonh)[18], Студийський статут вводить поняття Предсвято (proeortia) і післясвято (meqeorth). Наприклад, святкування Богоявлення розпочинається 2 січня і закінчувалося 13 січня[19]. При цьому, останній день свята мав окрему назву «віддання» (apodosiz).

Одночасне існування в богослужбових ужитку Київської Церкви декількох варіантів Статутів зумовило взаємовідносин їх вплив і, як наслідок цього, синтез. Так, Студийський Статут кінця XII ст. запозичив обряд свято Господнє Хреста в Статуті Великої Церкви. Про це іскрові свідчить пояснення, що містить згаданий рукопис Студитського Статуту[20]. На нашу думку, від середини XI – початку XII ст. ст. існувала певна група синтезованих богослужбових Статутів. Останнє твердження підтверджується наявністю в XII ст. календарів «компіляційного», типу, що включає свята Статуту Великої Церкви і Студитського Статуту, а в XIII ст. календарі «компіляційного» типу переважають в загальній кількості збережених до нашого часу рукописних пам'ятках. Подібна тенденція існує і в відношенні певних богослужбових практик «компіляційних» Статутів

Таким чином, на нашу думку, вже до XII в. на території Київської Русі фактично співіснували два або три богослужбових Статутів, а до кінця XIII ст. – з'явилася багато компіляційних редакцій, що було слідством спроб адаптації різних Типиків до соборного, парафіяльного і монастирського богослужіння.

Першу богослужбову реформу в Київському Православ'ї спробував здійснити Київський митрополит Кипріан Цамблак (1378-1406 рр.), який був висвячений Константинопольським патріархом 2-го

---

[15] Le Typicon de la Grande Eglise: Ms. Sainte-Croix n 40 Xe siecle / Ed. J. Mateos // Orientalia Christiana Analecta 165. T. I. Roma, 1962, p. 358.
[16] Минея служебная XI/XII в. РГАДА. Син. тип. 125, ст. 2 звр.
[17] Иерусалимский Устав 2-й пол. XIV в. РГАДА. Син. тип. 45, ст. 238 звр.
[18] Le Typicon de la Grande Eglise: Ms. Sainte-Croix n 40 Xe siecle / Ed. J. Mateos // Orientalia Christiana Analecta 165. T. I. Roma, 1962, p. 18, 26, 148.
[19] Студийский Устав кон. XII в. РНБ. Соф. 1136, ст. 87 звр., 103
[20] Горский А. В., Неустроев К. И. Описание словянский рукописей Московской синоидальной библиотеки, III, ч.1: «Книги богослужебные». М., 1869, ст. 249-250

грудня 1375 За зразок він бере статус Візантійського патріарха Філофея, який адаптував під слов'янську мову Болгарський Терновський патріарх Єфимій. Дана редакція під назвою «Єрусалимська» була в ужитку з другої половини XIII ст. У другій половині XIV в. Константинопольський патріарх Філофей прийняв Афонську редакцію і, погодивши її з обрядовими звичаями Константинопольської патріаршої церкви, запропонував Типик як зразковий для всієї патріархії. При цьому з ужитку виводився Студийський Статут.

Центром перекладу Єрусалимського Статуту патріарха Філофея на слов'янські мови був Афон. У 1331 році «Грішний Роман, кульгавий душевно й тілесно», зробив переклад Єрусалимського Типика (Статуту) для сербського Хиландарського монастиря на Афоні[21]. Але переклад «гріховного Романа» був не першим сербським перекладом Єрусалимського Статуту. Ще в 1319 року Константинопольську версію Єрусалимського Статуту перевів для своєї соборної церкви сербський архієпископ Никодим[22]. Другою чвертю XIV століття датується і третій сербський переклад Єрусалимського Статуту, що є ближчим до редакції архієпископа Никодима, ніж до редакції Романа, і відомий під назвою Бечкеречського Типику[23].

Однак остаточне формування слов'янського комплекту богослужбових книг нового Єрусалимського Статуту зв'язана з Болгарським патріархом Єфиміям Тирновським, який не тільки згуртував навколо себе перекладачів і богословів, а й особисто перевів Статут Божественної Літургії і Служебник патріарха Філофея[24]. В результаті діяльності патріарха Єфимія Тирновського була проведена Богослужбова реформа Болгарської Православної Церкви.

Болгарські переклади Єрусалимського Статуту досить швидко переймає і Сербська Православна Церква. Саме на підставі їх тут було скоєно обрядово-літургійна реформа. Найбільш стародавнім сербським рукописом Типику патріарха Єфимія Тирновськогоо є Данілчив Типик 1416 р[25].

---

[21] Мирковић Л. Романов типик // Зборник Матице Српске за друштвене науке. Нови Сад, 1956, No 13—14, ст. 47-59.

[22] Мирковић Л. Типик архиепископа Никодима // Богословле I (XVI). Београд, 1957, ст. 12-19

[23] Веселинов И. Бечкеречки типик 14 века // Симпозиум 1100-го годишнина од смртта на Кирил Солунски. Скорје, 23-25 Мај 1969. Кн. 2. Скорје, 1970, ст. 35-49.

[24] Сырку П. К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. Литургические труды патриарха Евфимия Терновского. Т. 1, ч.2 . СПб., 1890, ст. I-LXXXVII.

[25] Народная Библиотека Сербии. Опис, Белград, 1986 г.; М., 1991, ст. 347-351

На нашу думку, беручи до уваги історичні зв'язки Київської Церкви з Болгарської та Сербської православними Церквами, а також щільні монастирські зв'язки з Афоном, важко відмовитися від гіпотези про проникнення згаданих вище перекладів Єрусалимського Статуту патріарха Філофея в Київську митрополію, а саме на білоруській та українській землі.

Крім того, проникнення грецького варіанту Єрусалимського Статуту на наші землі традиційно пов'язують з ім'ям Київського митрополита Олексія (1354-1378 рр.), що в протязі 1353-1356 років двічі відвідував Константинополь і досить довго жив у ньому. Перекладачем згаданого Статуту на церковнослов'янську мову київського ізводу вважають наступника митрополита Олексія на Київській митрополичій кафедрі – митрополита Кипріяна (1378 – 1406 рр.).

Разом з тим, текст «руського» перекладу Статуту патріарха Філофея, багато в чому відрізняється від відповідного тексту болгарського перекладу з Служебника Єфимія Тирновського[26]. По перше, богослужбова термінологія, яка використана в руському перекладі, не збігається з термінологією болгарського перекладу. Так, наприклад, грецькому терміну «το έπιμανίκιον» відповідає «поручням» руського перекладу[27] і «наруквиця» болгарського[28]; «ή μούσα»— «финик»[29] і «метлица»[30]; «το κάλυμμα» — «покровець»[31] і «покривка»[32]; «жертовникъ» у руському перекладі[33] відповідає «ή πρόθεσις» грецького тексту, а

[26] Сырку П. К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. Литургические труды патриарха Евфимия Терновского. Т. 1, ч.2 . СПб., 1890, ст. 1-31.
[27] Красносельцев Н. Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки. Казань, 1885, ст. 173.
[28] Сырку П. К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. Литургические труды патриарха Евфимия Терновского. Т. 1, ч.2 . СПб., 1890, ст. 2
[29] Красносельцев Н. Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки. Казань, 1885, ст. 177, 191.
[30] Сырку П. К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. Литургические труды патриарха Евфимия Терновского. Т. 1, ч.2 . СПб., 1890, ст. 6, 27.
[31] Красносельцев Н. Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки. Казань, 1885, ст. 178.
[32] Сырку П. К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. Литургические труды патриарха Евфимия Терновского. Т. 1, ч.2 . СПб., 1890, ст. 6, 7
[33] Красносельцев Н. Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки. Казань, 1885, ст. 174.

«жертовник» у болгарському тексті[34] відповідає грецькому «το βῆμα». Виклад окремих частин послідовності Літургії в руському та болгарському текстах в деяких випадках істотно відрізняються один від одного (наприклад, опис одягання риз та зняття облачень священиком і дияконом, проскомидії, наявність в болгарському перекладі молитви на читання Нового Завіту, яка традиційно присутня в білоруській і українській православній традиції).

Завершення служби, з руської редакції, також відрізняється від грецького і болгарського текстів. Руський текст містить опис завершення служби священиком, а потім миття рук, зняття риз і одночасний вихід з церкви диякона і священика[35]. Грецький текст і болгарський переклад, навпаки, містять опис зняття наряду і виходу з церкви спочатку для диякона, а потім для священика. І нарешті, наявні тільки в руському тексті скорочення опису діяльності диякона після закінчення першого антифону і доповнення опису його діяння по закінченні другого антифону[36] та зауваження про порядок поцілунку Євангелії на малому виході також належать невідомому автору.

На нашу думку, вищезгадані факти дозволяють зробити висновок про незалежність «руського» і «болгарського» перекладів. Більш того, цілком можливо, що перекладники користувалися різними грецькими першоджерелами і, як наслідок цього, можливо зробити висновок про незалежне проникнення цих двох варіантів Єрусалимського статуту в Київську митрополію.

Крім згаданих вище, мають ще два варіанти Єрусалимського Статуту, які вживалися в Київському Православ'ї.

Так, крім т.зв. «руської» редакції Єрусалимського Статуту патріарха Філофея, перекладачем якого вважають Київського митрополита Кипріяна, існує і т.зв. «Південнослов'янський» переклад цього Статуту, який також переклав Київський митрополит Кипріан. Цей Статут має наступну назву: «Уставъ божественьі(х) службъ. Творение Филофеа, патриарха Цариграда. Списажеся се(и) смирены(м) митрополито(м) Киевскимъ и всеа Руси Киприано(м)»[37].

---

[34] Сырку П. К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. Литургические труды патриарха Евфимия Терновского. Т. 1, ч.2 . СПб., 1890, ст. 11.
[35] Красносельцев Н. Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки. Казань, 1885, ст. 193-194
[36] Там же, ст. 180
[37] ГИМ, Син. 268, ст. 204-206

Варто відзначити, що в цьому перекладі Статуту, як і перекладах Єфимія Тирновського, відсутні посилання на практику Святої Софії Константинопольської[38]. Існує також і Служебник, в якому є копія запису про власноруч переписуваний Служебник з грецьких книг митрополитом Кипріяном[39], що збігається з відповідним текстом рукопису «Син. 601». При цьому і рукопис «Син. 268», що містить надписаних іменем митрополита Кипріяна переклад Статуту Літургії і «Син. 326», який містить співпадаючу з «Син. 601» приписку з ім'ям митрополита Кипріяна, мають сліди південнослов'янського протографа[40].

Неможливо обійти увагою і дані про ще один «руський» переклад Єрусалимського Статуту, яку зробив чернець Київської митрополії Афанасій Висоцький, «який в 1401 перевів Єрусалимський статут в Константинопольському монастирі Богородиці Перівлепти»[41]. Дана редакція отримала назву «Око Церковне»

На нашу думку, Єрусалимський Статут патріарха Філофея поширювався в Київському Православ'ї в декількох редакціях, а також існували і компіляційні варіанти.

Загалом, роблячи богослужбового реформу по Константинопольському зразку, Київський митрополит не забороняє і більш ранніх варіантів Статутів, що використовувалися в Київській митрополії. Хоча, частина дослідників і надає факт широкого застосування Єрусалимського Статуту вже в XVI – XVII ст.ст.[42], ніхто не береться стверджувати, що він витиснув усі інші Статути. Останнє канонічно закріплює співіснування в Київській Православній Церкві численності зразків та компіляційних варіантів богослужбових Статутів[43].

Висновок

Від X століття в Київській митрополії Константинопольського патріархату послідовно входило в ужиток та паралельно існувало кілька

---

38 Сырку П. К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. Литургические труды патриарха Евфимия Терновского. Т. 1, ч.2 . СПб., 1890, ст. 5, 19

39 ГИМ, Син. 326, ст. 199-204

40 Горский А. В., Неустроев К. И. Описание словянский рукописей Московской синоидальной библиотеки, III, ч.1: «Книги богослужебные». М., 1869, ст. 204, 206

41 Сергий (Спасский), архиеп. Полный месяцеслов Востока. Т. II. Владимир, 1901, ст. 440.

42 Красносельцев Н. Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки. Казань, 1885, ст. 171

43 Kiparsky V. Russische historische Grammatik. Bd. I. Heidelberg, 1963, p.10.

богослужбових статутів та їх компіляційних варіантів. Тому, на підставі історичних відомостей, можемо висунути гіпотезу про те, що практично вже до кінця XVI ст. у Київському Православ'ї сформувалося три власних варіанти Статутів богослужіння:

Соборний, що ґрунтувався на Типику Великої Церкви, або включав у себе його елементи.

Монастирський, де, завдяки авторитету Києва-Печерської лаври, домінував Студийський статут (тут, на наш погляд, домінувала лаврська редакція)

Різни компіляційні варіанти парафіяльного богослужіння, що базувалися на монастирських типах. Тут, на нашу думку, домінував Єрусалимський Статут різних редакцій.

На підставі того, що в кінці XVI – початку XVII століть у Київської православної митрополії був видалений друком весь комплекс богослужбових книг, можна висунути гіпотезу про початок формування і власного Типику. Його складання і видання було зупинене зовнішніми факторами (руйнівні наслідки Берестейської унії, жахливі війни XVII століття та підпорядкування Київської митрополії Московському Патріарху).

Таким чином, при складанні сучасного Типика Київського Православ'я, ми мусимо опиратися саме на історичні Статути, що були в ужитку Київської митрополії до її приєднання до Московського патріархату, а також здійснювати в новій редакції канонічне формування трьох варіантів богослужіння: соборного, монастирського і парафіяльного.

ДО ІСТОРІЇ ВШАНУВАННЯ ПАМ'ЯТІ ПРЕПОДОБНОЇ ЄФРОСИНІЇ ПОЛОЦЬКОЇ В КИЇВСЬКОМУ ПРАВОСЛАВ'Ї

Як доказ своєї концепції, російські дослідники наводять свідчення одного з відомих російських церковних істориків XIX ст. – Євгенія Однією з найбільш цікавих сторінкою історії Київського Православ'я є історія канонізації і церковного шанування святої преподобної Єфросинії Полоцької. Хоча білоруські дослідники не раз писали про її канонізацію ще в XII ст.[1], деякі російські історики піддають сумнівам вшанування преподобної Єфросинії вже під час Київської Русі (і Полоцького князівства) і відносять його на більш пізній час – максимум до кінця XVI – початку XVII ст.ст. При цьому вони спираються на те, що на Московських Помісних соборах 1547 і 1549 років офіційного визнання канонізації преподобної Єфросинії не відбулося, а служба святий була затверджена РПЦ лише відносно недавно – в 1893 році[2].

Голубинського, який у своїй монументальній праці «Історія канонізації святих в Російській Церкві» відзначає лише чотирьох святих Київського Православ'я «до-монгольського періоду»: св. Бориса і Гліба[3]; св. Феодосія Печерського[4] і св. Микиту, єпископа Новгородського († 30.01.1108 г.)[5].

Однак, на нашу думку, канонізація преподобної Єфросинії Полоцької відбулася ще в XII столітті. Також і її шанування в Київському Православ'ї відноситься до цього часу.

За нашим міркуванням, канонізація преподобної Єфросинії Полоцької відбулася в Єрусалимі. Доказ цього факту ми знаходимо у факті перенесення мощів святої з Єрусалиму до Києва, коли «в 1187 Єрусалим був захоплений військами єгипетського султана Салах-ед-Дина, який за викуп дозволив християнам покинути місто зі своїми реліквіями. Православні ченці вивезли з собою раку з нетлінними останками Єфросинії. Мощі Єфросинії Полоцької в 1187 були перепоховані в Феодосієвій печері Київського Печерського монастиря, в підземному храмі Пресвятої Богородиці»[6]. При цьому потрібно враховувати, що

---

[1] Грыцкевіч А. Беларускія сьвятыя. Менск, 2001, ст. ст. 10.

[2] Мельников А.А. «Жыціе» і жыціё Еўфрасінні, ігуменні Полацкай. Мн, 1995, ст. 22.

[3] Голубинский Е. История канонизации святых в Русской Церкви. СПб, 1885, ст. 43.

[4] Там же, ст. 51.

[5] Там же, ст. 54-55.

[6] Грыцкевіч А. Беларускія сьвятыя. Менск, 2001, ст. 10.

преподобна Єфросинія стала першою жінкою, яку поклали в печерах найбільш знаменитого і шанованого чоловічого монастиря в Києві. Подібне вшанування, при відсутності офіційної канонізації Єрусалимським Патріархом, було б неможливим.

Також, в підтвердження факту канонізації преподобної Єфросинії вже в XII ст., Каже факт наявність стародавнього кондаку преподобній Єфросинії Полоцькій, який, за свідченням сучасних російських дослідників православного церковного співу І. Лазової і Е. Шевчука, був написаний не пізніше кінця XIII ст.[7]. Цієї версії дотримується і білоруський вчений Сергій Тарасов, який вважає, що «наприкінці того ж XII століття, в її честь були складені тропар і Стихира»[8].

Однак, найбільш переконливим свідченням канонізації і вшанування преподобній Єфросинії Полоцькій є згадка її пам'яті в календарях Міней і Прологів разом з пам'яттю святих, чиє церковне вшанування в XII – XIII ст.ст. не викликає сумнівів у дослідників.

Так, пам'ять преподобної Єфросинії Полоцької, разом з пам'яттю святого Феодосія Печерського, св. Володимира, св. Ольги, св. Леонтія Ростовського, входить до календарів Міней і Прологів новгородського походження[9]. При цьому протографами цих рукописів, на думку більшості дослідників, є рукописи Київського Православ'я кінця XII – початку XIII, які малі широке поширення у всій Київської православної митрополії.

Підтвердження гіпотези про вшанування преподобної Єфросинії Полоцької знаходимо і в роботі Ю. Ясиновського «Українські та білоруські нотні Ірмалої 16-18 століть», а саме в білоруському нотної Ірмалої першої половини XVII ст.., що походить з Смоленську[10]. Це єдиний екземпляр з 1111 поданих у роботі рукописів, де присутні разом згадки преподобної Єфросинії, преподобного Феодосія Печерського та освячення церкви святого Георгія в Києві (одне з перших свят Київського Православ'я к-монгольського періоду). Остання пам'ять взагалі зустрічається тільки в даному рукописі, а пам'ять преподобного

[7] Лозовая И.Е., Шевчук Е.Ю. Церковное пение. М., 2000, ст. 9.
[8] Тарасаў С. Адкуль прыйшло хрысціянства на Беларусь? // З гісторыяй на «Вы». Мн., 1994, ст. 87.
[9] Софийская библиотека. Выпуск II. СПб, 1907, №1317, ст. 21; №1321, ст. 110; №1324, ст. 156; №1384, ст. 293.
[10] Ясиновський Ю. Українські та білоруські нотолінійні Ірмолої 16-18 століть. Львів, 1996, № 14, ст.106 -107

Феодосія Печерського зустрічається, в описаних Ю. Ясинівським рукописах, тільки два рази і обидва – разом з пам'яттю преподобної Єфросинії Полоцької[11].

Як бачимо, пам'ять преподобної Єфросинії Полоцької подається спільно з двома древніми пам'ять Київського Православ'я: преподобного Феодосія Печерського і освячення київського храму святого Георгія (початок XI ст.). У сукупності з древніми наспівами цих рукописів (руським-простим і болгарським), це дає нам підстави вважати, що протографам переписувачів (редакторів) були більш древні рукописи церковного співу початку XII – XIII ст.ст.

Цікавою видається й гіпотеза, що, крім загально прийнятої дати пам'яті преподобної Єфросинії Полоцької – 23 травня, напевно відзначалося і 25 вересня, в день пам'яті більше древньої святої на ім'я Єфросинія[12], у день, коли за версією сучасних білоруських дослідників, був здійснений постриг Єфросинії[13].

На нашу думку, укладачі календарів XIII – XVIII століть коливалися у визначенні особи святої, яку треба найперше вшановувати 25 вересня. Або Єфросинію Олександрійську, або Єфросинію Полоцьку. Саме тому багато рукописів містить тільки ім'я святої, без добавки місця (Олександрія або Полоцьк). Тим більше, що день чернечого постригу (тезоіменитства) традиційно відзначається в монастирях. Тому цілком можливо, що традиційний для Полоцька день тезоіменитства преподобної Єфросинії Полоцької, який святкувався під час її життя в день пам'яті преподобної Єфросинії Олександрійської, продовжував деякий час відзначатися і після її смерті, особливо після канонізації, але поступово святкування пам'яті преподобної Єфросинії Полоцької 25 вересня (в день тезоіменитства) стало забутим.

Таким чином, можна зробити наступний висновок: Канонізація і церковне вшанування преподобної Єфросинії Полоцької відбулося не пізніше кінця XII в. При цьому її культ як святої закріпився саме в Київському Православ'ї, про що говорять календарі та Ірмалої білоруського та українського походження XV – XVIII ст.ст.

---

[11] Ясиновський Ю. Українські та білоруські нотолінійні Ірмолої 16-18 століть. Львів, 1996, ст. 573

[12] Софийская библиотека. Выпуск II. СПб, 1907, №1317, ст. 21; №1324, ст. 156; №1384, ст. 293

[13] Жыватворны сімвал Бацькаўшчыны. Пад нав. рэд. д.г.н. Георгія Штыхава. Мн., 1996, ст. 19.

НЕВІДОМІ СТОРІНКИ ІСТОРІЇ КИЇВСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я. ЛІТУРГІЯ СВЯТОГО АПОСТОЛА ПЕТРА

Одна з наймеш досліджуваних сторінок історії Київського Православ'я є його літургійна традиція. Адже більшість дослідників стоїть на позиції відомого дослідника о. Олександра Шмемана: «Відзначимо відразу, що Русь прийняла «готове» Православ'я і в ту епоху, коли в самій Візантії були захисні настрої, прагнення все з вести до старовини, до готового зразка, вони боялися щось порушити в древніх «переказах»»[1]. Це бачення літургійної традиції зосереджує нашу увагу тільки на трьох літургіях візантійської традиції.

Однак, на наш погляд, не все так однозначно, коли дивитися на історію християнства князівств Київської Русі в контексті загальної слов'янської православної традиції, яка іде від часів святих рівноапостольних Кирила і Мефодія.

Так, безпосередньо з діяльністю св. Кирила і Мефодія зв'язує християнізацію Київську відомий російський історик О. Карташов, який висунув досить цікаву та обґрунтовану гіпотезу про те, що т.зв. «Хозарська місія» св. Кирила і Мефодія, насправді була «руською місією». Переробка її на «хазарську» – робота моравського складальника життєпису цих святих. Насправді, св. рівноапостольні Кирило і Мефодій проповідували на землях Київської Русі[2]. Дана концепція повністю відповідає висновкам більшості досліджень з історії розширення християнства в IX – X століттях. Ці свідчення безпосередньо приводять нас до історії літургійні традиції св. Мефодія – літургії святого апостола Петра.

У цій невеликій статті ми спробуємо викласти вже відомі факти та окреслити проблематику для подальших досліджень.

Говорячи про літургію святого апостола Петра, деякі дослідники зв'язують її слов'янський переклад з діяльністю святих братів та називають їх його авторами[3]. Подібній концепції притримуються і словацькі історики: «З приходом у Велику Моравію, солунські брати

---

[1] Шмеман А. прот. Исторический путь Русского Православия. М.., 1996 г. (електронний варіант), гл.7, ч.2.

[2] Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. Т.I. Париж, 1959, ст. 75-92

[3] Smrzik S. The Glagolitic or Roman-Slavonic Liturgy, Roma 1956. Електронний варіант.

спробували ввести богослужіння візантійського обряду, але потім відмовилися від цього наміру. Уже в 864 р вони перейшли на західну практику літургії св. Петра»[4]. Для доказу використання літургії святого апостола Петра в Кирило-Мефодіївському обряді, науковці посилаються на життя св. Мефодія, де в XI розділі говориться, що під час військових дій моравським князем Святополком, Св. Мефодій закликав князя: «стго Петра мъши приближающися, рекъше слоужбе»[5]. І хоча така прив'язка подається досить умовною та може слугувати тільки гіпотезою, але само використання даної літургії слов'янами в IX-X ст.ст. являється більш-менш доказаним[6].

За нашим міркуванням, ствердження про «західну практику літургії св. Петра», видається нам дуже суперечливим, бо навіть католицькі богослови стверджують, що літургія святого апостола Петра є «незаперечний твір князя апостолів, складений ним раніше, ніж він прийшов до Риму, для здійснення своїх мес в Єрусалимі і в Антіохії[7]». Тут, на нашу думку, ми маємо справу з тим, що для створення православної слов'янської обрядовості святі Кирила та Мефодій використовували стародавню Єрусалимсько-Антіохійську традицію. Цю нашу гіпотезу, хоча і опосередковано, підтверджує візантійський манускрипт Vat. gr. 1970 XII століття з Ватиканської бібліотеки, у якому зібрані всі грецькі варіанти літургій Єрусалимсько-Антіохійської та Олександрійської традиції: свт. Василя Великого, свт. Іоана Золотоустого, свт. Григорія Двоєслова, св. апостола Марка, св. апостола Якова і св. апостола Петра.

Власне, для істориків обрядової традиції Київського Православ'я, у зв'язку з діяльністю святих рівноапостольних Кирила і Мефодія (або їх учнів) на землях сучасної України та Білорусі, цікавим є той факт, що «Київські глаголичні листки» пов'язані з літургією святого апостола Петра. Цей зв'язок був доказаний ще в 40-х роках XX ст. професором І. Вашицею[8], а сьогодні підтверджені знахідкою в 1975 р. глаголичного руко-

---

[4] История Словакии. http://www.e-reading.by/ bookreader.php/1036238/ Istoriya _Slovakii.html (доступ на 27.06.2015)

[5] Лавров П.А. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности, т. 1, Л., 1930, ст. 75

[6] Чижевский Д. К вопросу о литургии св. Петра. /«Slovo», 2, 1953, ст. 38.

[7] Hanssens J.M. La liturgie romano-byzantine de Saint-Piere, Orientalia Christiana Periodica № 4, (Rome, 1938), p 237.

[8] Чижевский Д. К вопросу о литургии св. Петра. /«Slovo», 2, 1953, ст. 37.

пису XI ст. 5/N в монастирі св. Катерини на Синаї, у якому зміщена літургія святого апостола Петра[9].

Таким чином, через сучасні знахідки глаголичних рукописів, можна вилучить гіпотезу про те, що літургія святого апостола Петра була першим зразком літургії Київського Православ'я через переклад на слов'янську мову.

Але ще більшу цікавість викликають кириличні рукописи тексту літургії святого апостола Петра XVI – XVII століть. Сьогодні науковцям відомі три таких манускрипти: рукопис XVI століття Пог. 278 з Російської національної бібліотеки (Петербурзький список) і два джерела XVII століття – рукопис Соф. 104 (105) з Національної бібліотеки України (Київський список) і афонський рукопис 332 1-2 Хіландарського монастиря (Афонський список).

Петербурзький і Афонський списки дуже близькі один до одного, а Київський має певні відрізнення. Разом з тим, без сумніву, усі три рукописи мають єдиний протограф.

І хоча по трьом наявним пам'ятникам важко зробити якісь певні висновки, але, на нашу думку, можливо висунути гіпотезу про певне збереження літургійної спадщини кирило-мефодієвської традиції в такому центрі православ'я яким є Афон та її використання в слов'янському богослужінні ще в XVII столітті. У всякому разі, на нашу думку, гіпотеза про те, що створення подібних рукописів не було обумовлено виключно науковими інтересами має право на існування. Також можливо висунути гіпотезу про локальне використання даної літургії в день пам'яті святого апостола Петра.

Без сумнівів, питання про історію розповсюдження та використання літургії святого апостола Петра серед слов'янських народів загалом, і в Київському Православ'ї зокрема поки залишається відкритим та потребує додаткових досліджень. Найперше це стосується порівняльного аналізу всіх відомих на сьогодні рукописів згаданої літургії (одинадцяти грецьких, двох грузинських і трьох слов'янських) та пошуку їх слідів у інших богослужебних рукописах кириличної православної традиції.

---

[9] Паренти. С. Глаголический список римско-византийской литургии св. Петра. Palaegulgarica № 18, 1994, ст. 3-14.

ДО ІСТОРІЇ КАНОНІЗАЦІЇ ТА ЦЕРКОВНОГО ВШАНУВАННЯ СВЯТОГО РІВНОАПОСТОЛЬНОГО КНЯЗЯ ВОЛОДИМИРА

У липні 2015 р. Українське Православ'я урочисто відзначалило 1000-річчя з дня кончини святого рівноапостольного Великого князя Володимира, цей факт відчутно збільшив інтерес суспільства до церковної історії загалом, та історії канонізації та вшанування святого рівноапостольного Київського князя Володимира.

Для розгляду цього питання нам варто звернутися до історії агіографії Київської православної митрополії Константинопольського патріархату.

Так, перші спроби канонізації Великого Київського князя Володимира почалися – при активному сприянні його нащадків – незабаром після смерті. Вже митрополит Іларіон у своєму «Слові» (середина XI в.) Намагається довести, що «християнство на Русі було прийнято завдяки мудрості й розуму Володимира Святославовича, а не під впливом і зовнішнім тиском». Автор називає Володимира «рівноапостольним» і вважає за необхідне приєднати його до сонму святих»[1].

Дійсно, коли розглядати підстави канонізації Київського князя Володимира з точки зору Константинопольського патріархату, вони представляються нам не меншими ніж підстави канонізації і поминання візантійських імператорів або патріархів. Так, згідно з «офіційною концепцією», Київський князь Володимир, охрестив і привів під владу Візантійської імперії і Константинопольського патріарха цілий народ – Русів.

Однак очевидно, що канонізація Київського Князя Володимира вже в XII- XIII ст.ст. зіткнулася зі значними перешкодами не тільки з боку Константинопольського патріархату, але і з боку архієреїв Київської митрополії. Такі погляд, на нашу думку, мав як релігійні, так і історичні підстави. Одним з перших, серед сучасних дослідників, аргументацію противників канонізації Володимира як з церковно-канонічного, так і історичного боку сформулював український академік М. Брайчевський.

Так, канонічні перешкоди канонізації Володимира професор Брайчевський бачив в історії мучеництва святих мучеників Федора та Іоана – варягів київських. Останні були принесені в жертву язичницьким богам жителями Києва під час князювання Володимира в 982 році.

[1] Висоцький С.О. Писемність. Освіта. // Історія культури давнього населення України. Т. І. К., 2001, ст. 716

Професор Брайчевський резонно зауважує, що цей акт не міг трапитися без відома і згоди Київського князя і його адміністрації. При цьому він відзначає – первісний агіографічний текст життя і мучеництва святих Федора та Іоанна малював образ Володимира такими ж фарбами, що й образ Святополка Окаянного в агіографічної літературі про святих Бориса і Гліба[2]. Водночас, на думку академіка М. Брайчевський, заперечення Константинополем, а пізніше і Римом, факту «рівноапостольного подвигу» Київського князя Володимира, випливає з існування Візантійської літописів, де перше хрещення Русі-України чітко віднесено до часу Київського князя Аскольда (середина IX ст.). Також зафіксували літописи і християнство княгині Ольги[3].

Разом з тим особа Київського князя Володимира, який надав християнству статус єдиного державного віровизнання, безумовно, залишила слід у церковній свідомості віруючих Київської митрополії, але, з урахуванням історичних обставин його життя і позиції Константинополя, – виключно як світського владики, що зробив історико-релігійний акт. Наприклад, святитель Кирило Туровський, хоча і згадує князя Володимира, але не називає його «святим» або «рівноапостольним»[4]. Також і рукопис Студійського уставу XII ст. київського походження містить під 24 липня життєпис князя Володимира, але слова «благовірний», «рівноапостольний» або «святий» в ньому відсутні[5].

Відсутність першоджерел, що містять відомості про дату канонізації Київського князя Володимира, породило кілька гіпотез про його вшанування вже в XIII сторіччі.

Наприклад, деякі дослідники намагаються визначити час вшанування святого Володимира окремою службою кінцем XII – початком XIII ст.ст.[6], але загальновідомо, що «Лаврентийський літопис під 1200 роком розповідає про одну подіі, що сталася 15-20 липня і згадує святих цього дня Кирика і Улиту, але ніде не згадує Володимира»[7].

Не менш суперечливим виглядає і ствердження митрополита Іларіона

---

[2] Брайчевській М.Ю. Утвердження Християнства на Русі. Київ, 1988, ст. 125-126

[3] Там же, ст. 174

[4] Никольский Н. К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности. СПб., 1907, ст. 88

[5] Студитский Устав XII в. Курский краеведческий музей, №20959, ст. 181

[6] Пекар А. Чернече життя Київської Руси в домонгольській добі. //Нарис історії Васильянського чину Святого Йосафата. Рим., 1992, ст. 49.

[7] Іларіон, митрополит. Канонізація Святих в українській Церкві. Вінніпег, 1965, ст. 123

(професора. Івана Огієнка) про те, що «служба святому Володимиру була складена лише близько 1240»[8]. Адже навіть Іпатіївський літопис, який має російське походження (найбільш стародавній список датується кінцем 1420 р.) згадує Київського князя як святого тільки під 1254 роком.

Таким чином, можемо зробити висновок, що в часі Київської Русі, не дивлячись на всі намаганні нащадків князя Володимира Великого, канонізація Київського князя Володимира не відбулася, а його церковне вшанування носило характер поминання видатної світської особи.

Після руйнації Київської Русі як державного утворення, на його території повстали дві нових держави Московське Велике Князівство та Велике Князівство Литовське (старобілоруська держава). І хоча Київська православна митрополія певні час заховувала формальну єдність та об'єднувала православних цих держав, погляди на особу Київського князя Володимира Великого в них відрізнялися.

Так, для Північно-Східних князівств Київської Русі, які, власне, і об'єдналися в Московське Велике Князівство, князь Володимир Великий був дійсно хрестителем, бо реально до 988 року тут осередків християнства не існувала. Крім того, володарі цієї держави заявляли претензії на спадщину Київської Русі. Все це обумовило особливе церковне шанування Київського Великого князя Володимира на цих землях. Тому не дивно, що першим пам'ятником, де Київський князь Володимир згадується як «святий», є календар рукописного Євангелія кінця XIV ст.[9], що походить з Московського Великого Князівства. Хоча варто відзначити, що питання про канонізацію Київського князя Володимира Великого саме в Москві викликає досить великі сумніви навіть у російських дослідників. Зокрема, відомий російський дослідник В. Татаринов, хоча й говорить про Володимира як про святого, не включає його життєпис до збірки «Читії-Мінеї. Святі Руського Православ'я X – XV ст.ст.»[10].

Цілком іншим було становище в Великому Князівстві Литовському (Білорусі). Тут варто згадати, що білоруські літописи та хроники традиційно згадували вбивство князем Володимиром Полоцького князя Рогволода і його синів, взяття силою Рогніди, інші події протистояння білоруських князівств та Києву. Крім того, як вірно стверджує професор Наталя Яковенко: «Білоруські князівства, які спільно з сусідами

[8] Там же, ст. 4
[9] РГАДА Син. тип. 9, ст. 181
[10] Четеи-Минеи. Святые Русского православия X – XV вв. М., 2004

литовцями створювали свою молоду державу практично з нуля, на київську спадщину практично не озиралися; оскільки вони завжди трималися осторонь від Києва, то у суворому сенсі їх вона ніколи не була, тому не викликала ні ностальгії, ні ідеологічного перетлумачення»[11]. З огляду на те, що на початку XV ст. центр власне Київської митрополії пересовується в білоруський Новгородок, а потім у Вільню, церковні погляди на особу Київського князя Володимира Великого залишалися частково історично-світськими. Хоча варто відзначити, що пам'ять про введення Київським князем Володимиром християнства, як державної релігії, залишається твердою як на Українських, так і на Білоруських землях. Підтвердженню цього є внесення дати його успіння в календарі богослужбових рукописних книг, звідки вони потрапили і до перших друкованих видань.

Наприклад, згадка про Успіння Київського князя Володимира зустрічається в календарі Апостола Ф. Скорини. Тут він присутній як «Київський самодержця, що охрестив Руську землю»[12]. При цьому пам'ять не виділена червоним, а згадки про святість відсутні. Враховуючи той факт, що Франциск Скорина адресував свої видання православним, мав на меті насамперед комерційні цілі та збирався продавати свої видання в Московії, може висунути наступну гіпотезу: особа Київського князя Володимира Великого шанувалася православними Київської митрополії, хоча він і не був офіційно канонізований. На нашу думку, білоруський першодрукар застосував найбільшу з можливих у той час форм ушанування князя Володимира, яка вживалася православними на його Батьківщині.

Аналізуючи стародрукі Київської православної митрополії Константинопольського Патріархату, можна висунути гіпотезу, що Вселенський Патріарх офіційно визнав святість Київського князя Володимира Великого в останньої чверті XVI сторіччя. Бо в календарі віленського Напрестольного Євангелія 1575 р. згадка про його загальна (день спочину самодержця), а вже в першому друкованому Служебнику Київської митрополії, що був виданий у Вільно в 1583 році, йдеться про «упокій святого рівноапостольного князя Володимира»[13].

---

[11] Яковенко Н. Нарис історії Україні з найдавніших часів до кінця XVIII століття. Київ, 1997, ст.76

[12] Апостол. Вільня, 1525, 314 звт.

[13] Служебник. Вільня, 1583, ст. 250.

Однак, на нашу думку, питання загальноправославного вшанування святого Володимира в кінці XVI- початку XVII ст.ст. залишається відкритим. Посередньо про це свідчить не тільки друкування цієї дати чорним кольором (відзнака того, що свято не є великим), а і «Збірник дванадцяти місяців» Требника святителя Петра Могили, де пам'ять святого Володимира взагалі відсутня[14]. Також і в Київському часослові 1617 свята Володимир названий тільки «благовірним володарем стольного Києва, матері міст»[15].

Разом з тим, від кінця XVI- початку XVII ст.ст. канонізація святого рівноапостольного Київського князя Володимира вже не викликає сумнівів. Його пам'ять назавжди входить в календарі богослужбових видань Київської православної митрополії. Підтвердженню цьому є стародрукі XVII століття (Анфологіон, Київ, 1619; Часослов, Київ 1612 та інш.). Не буде зайвим відзначити присутність цієї дати і в українських та білоруських ірмолоях XVI – XVIII ст.[16].

Шанування святого рівноапостольного князя Володимира в Київському православ'ї набуло свого розквіту саме в XVII ст. Так, відомий науковець С. Терський відзначає, що «Підйом національної свідомості, який відбувся в зв'язку з відновленням державності України у 1648-1649 рр., також сприяв зростанню зацікавленості своїм минулим, та зокрема, особою чільного діяча Київської держави, які мав широке міжнародне визнання. Оскільки після оголошення української гетьманської держави Україна знову (після Київської Русі) на повну силу заявила про себе, як про суб'єкт світової історії. Саме в цей час в Україні формується і розповсюджується культ Рівноапостольного великого Київського князя Св. Володимира. Хрестителю Русі, зокрема, присвячується, ряд п'єс викладачів Києво-Могилянської Академії Ф. Прокоповича «Володимир» та «Слово о Володимирі» А. Радивилівського»[17].

Саме в середині XVII ст. відбувається і зміна церковного статусу пам'яті святого рівноапостольного князя Володимира – воно робиться великим святом, що найшло своє відображення в календарях. Так, у

---

[14] Требник Петра Могили (факсмильне перевидання в 3 томах). Т. 3., Київ, 1996, ст. 424.

[15] Часослов. Київ, 1617, ст. 188.

[16] Ясиновський Ю. Українські та білоруські нотолінійні Ірмолої 16-18 століть. Львів, 1996, ст. 554.

[17] Терський С. Культ Св. Володимира у переказах та легендах Волині: Питання походження та поширення // Слов'янський вісник. Збірник наукових праць. Вип. 13. Рівне, 2012, ст. 109.

календарі Львівського Напрестольного Євангелія 1665 р., пам'ять святого рівноапостольного князя Володимира вилучена червоним шрифтом та в цей день читалися додаткові Євангельське «заячало»[18].

На жаль, після приєднання Київської митрополії до Російської Православної Церкви, успіння святого рівноапостольного князя Володимира був повернути статус шерегової пам'яті. Тільки з повстанням незалежної України та Української Православної Церкви Київського Патріархату, пам'ять успіння святого рівноапостольного князя Володимира набуло належне їй місце в українських православних церковних календарях саме на його Батьківщині.

---

[18] Євангелія. Львів, 1665, ст. 396.

ІСТОРІЯ СВЯТКУВАННЯ ТА БОГОСЛУЖБИ У ДЕНЬ ПАМ'ЯТІ СВЯТИТЕЛЯ МИКОЛАЯ ЧУДОТВОРЦЯ. СТАРОДАВНІ ТЕКСТИ КИЇВСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я

Шанування святого Миколая у Православ'ї починає рости від того часу, коли цісар Юстиніан І (527–565) збудував на його честь церкву у Константинополі. Візантійський імператор Мануїл Комнін (1143–1181) державним законом приписав святкувати день Св. Миколая 6 грудня. З Візантії його культ поширюється по цілому світі. Найстаріший життєпис св. Миколая походить з 9-го століття.

Через Візантію шанування святителя Миколая переймають і мешканці Київської Русі. Літописець Нестор пише, що в Києві на могилі князя Аскольда в 882 році була побудована церква Святого Миколая. З християнського передання довідуємося, що брати – князі Аскольд і Дир були поганами. Але коли прийняли віру Христову, то на святому хрещенні Аскольд взяв собі ім'я Святителя Миколая. За свідченням того ж літописця на початку XI ст., у 1036 р.Б., у Києві існувала не тільки церква, але й діяв також монастир на честь Святителя Миколая, а пісні про св. Миколая належать до найдавніших зразків української поезії, найпопулярнішою з яких є «Ой хто, хто Миколая любить».

В Уставі київського митрополита Георгія (1072 р.), в 9-му правилі згадується, що у день пам'яті Св. Миколая відбувалося причастя. Найстаршою спорудою, присвяченою Св. Миколаєві на наших землях вважається ротонда в Перемишлі, що датується Х-м сторіччям. В другій пол. XI-го століття у Києві на Аскольдовій могилі бояриномОльмою була збудована церква св. Миколая.

Також на Галицьких землях однією з найстаріших є церква св. Миколая у Львові, що походить з XIII-го століття. Перша згадка про цей храм Святителя Миколая в столиці Галичини датована в архівних документах 1292 р. Він, швидше все, був придворною церквою та усипальниця князів, звідки й походить його назва. Первісного вигляду храм не зберіг, бо кілька разів його реконструювали після пожеж. У хроніці Львова читаємо, що в 1453 р. у місті було вісім церков: Св. Юрія, Св. Онуфрія, Св. Миколая, Св. Теодора, Богоявленська, Воскресенська і Благовіщенська. 1461 р. король Казимир надає привілей церкві й монастиреві Св. Миколая та його священикові Симеонові Микилінському і його наступникам, яким звільняє їх від усіх податків, виплат, належних замкові, та інших повинностей.

Дуже багата і рукописна спадщина богослужбових текстів свята святителя Миколая, які були створені у Київській Русі. Перші з таких відомих текстів Київського Православ'я датуються XI ст. Тому не дивно, що з приходом мистецтва друку саме вони потрапили до перших друкованих зразків.

Першим друкуваним зразком богослужебних текстів, які присвячені св. Миколаю Чудотворці. є Акафіст і Канон святителю Миколаю, які переклав з грецької мови великий білоруський просвітитель та першодрукар Франциск Скорина. Цей акафіст і канон широко поширювалися не тільки в Білорусі, а й у Україні (найбільш у рукописах).

А одним з остатніх зразків власне Київської Православної традиції – Службу з Акафістом Святителю Миколаю, що була надрукована у Києві в 1751 році. Ця служба ще містіть у собі особливості українського ізводу церковнослов'янської мови, але вже вийшла частково під російським контролем.

СПРОСТОВУЮЧИ МІФ ПРО «ЗАНЕПАД» КИЇВСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я В XVI СТОЛІТТІ

З початку XIX століття російські православні та різноманітні католицько-уніатські історики старанно розширюють міф про занепад Київського Православ'я в XVI столітті. Вони переслідують різні цілі, але сходяться в одному – білоруси та українці нездатні без росіян або католицьких «підпорок» мати свою Православну Церкву і підтримувати в ній гідний освітній та науковий рівень, підтримувати духовність народу на належному рівні.

Визначальним для історії Православної Церкви (Київське митрополії) Великого Князівства Литовського в XVI ст. є Віленський Помісний собор 1509, який відбувся під керівництвом митрополита Йосипа Солтана (1507-1521 рр.). Собор розпочався у Вільні 25 грудня 1508 і закінчився 18 січня 1509р. На соборі були присутні семеро єпископів, семеро архімандритів, шестеро ігуменів, семеро протоієреїв і багато священства. Собор виробив наступні правила: «О стаде пастырьства Христовых словесных овец; О ставлении попов. О поставлении достойных у сьвященство; О утаенной совести; О непослушникох; О попех неимущих жен; О отнимании церквей; О сьвященникох князских и паньских; О церквах котории будуть стояти без сьвященников и без пэтья; Аще князь или боярин от церкви что отоймет; О отлучении сана; О отходящих черньцох; О божественныи правила; О непослушенстве епископском; О твръдости поставления; Сьвятого събора поместнаго иже в Сардакии, сиречъ, в Средци»[1]

П'ятнадцять правил собору відносяться до обмеження ролі світських осіб в Церкві, зміцненню дисципліни серед духовенства. Крім цього, і деяких канонічних моментів: розглядалися заборона отримувати священство, кафедри і приходи за гроші; заборона служити вдівцям без прийняття чернецтва; заборона переходу з однієї єпархії до іншої без «відпускної грамоти»; заборона світським мати «кормчу книгу» і судити по Церковним канонам.

Цілком ймовірно, що на соборі розглядався і переклад на старобілоруську мову повного зібрання біблійних текстів (за винятком П'яти-

[1] Памятники русской старины в западных губерниях империи, издаваемые по высочайшему повелению П.Н.Батюшковым. Вып. VI. СПб., 1874, ст.163-170.

книжжя та історичних), який здійснили в 1502 – 1507 рр. ченці Супрасльського монастиря «Матвій Десятий і диякон Федір». Повністю робота з перекладу Біблії була закінчена до 1514 р. і таким чином у Білорусі з'явився власний повний переклад біблійних текстів[2]. Особливістю даного перекладу є сильний вплив розмовної старобілоруської мови, який були змушені відзначити і російські православні дослідники XIX – XX ст.ст.[3]

Незабаром, у 1514 році, відбувся Другий Віленський собор Київської Православної митрополії під керівництвом Київського митрополита Йосипа Солтана. Метою даного собору було встановлення дня святкування преподобного Єлисея Лавришевського, який «народився від відомих батька-литвинів» його батьком був князь Транат. Спочатку він служив при дворі Литовського Великого князя Міндовга і займав високі пости. Собор визначив, що вшановувати прп. Єлисея потрібно в день його смерті 23 жовтня. Також і в надходженнях до бібліотеки Супрасльського монастиря в часі ігумена Сергія Кімбаря (1532-1557 рр.), згадується «Мінея нових святих». Таким чином, Київська православна митрополія продовжувала створювати власний список шанованих святих. Вартий уваги той факт, що для упорядкування внутрішнього порядку і прославлення Київських святих не був потрібен спеціальний дозвіл Константинопольського патріарха – це є свідчення великої самостійності.

Одночасно період першої половини XVI ст. визначився епохальною подією в християнській історії Великого Князівства Литовського – в 1517 р. почалася видавнича діяльність Франциска Скорини. Ряд дослідників вважає його Біблію «першим повністю ренесансний твором в мистецтві Східної Європи» [20, ст. 207]. Треба відзначити, що видання Ф. Скорини від своєї появи були призначені для православних білорусів та українців і знаходилися в монастирських бібліотеках і приватному користуванні православних священиків. Так, в 1522, священик Віленської Юр'ївської церкви о. Матвій, у своєму духовному заповіті згадує «вибійну Книгу Царств» і призначає її «Воскресенському попу Федору».

Деякі російські дослідники, обпираючись на збережені примірники видань Ф. Скорини, висувають тезу про те, що Ф. Скорина не цілком переклав Біблію. Це використовується не тільки для зменшення просвітни-

---

[2] Нікалаеў Мікола. Палата кнігапісная: Рукапісная кніга на Беларусі ў X-XVIII стагоддзях. Мн.,1993, ст. 74.

[3] Павлов Ю. Прошлое и настоящее Киевской Церкви. М., 1996, ст. 42

цького подвигу білоруського першодрукаря, а і в якості доказів неможливості богослужбового використання першодруків Ф. Скорини. Але, обпираючись на збережених українських рукописних копіях видань Ф. Скорини, білоруський дослідник П. Ахріменко переконливо доводить що, Ф. Скорина здійснив повний переклад Біблії, просто деякі празькі переклади на сьогоднішній день втрачені[4].

Особливу увагу заслуговує мова книг Ф. Скорини. Білоруський дослідник А. Журавський, ще наприкінці 60-х років XX ст., дійшов до висновку, що мова перекладів Ф. Скорини є перехідною від класичної церковнослов'янської до білоруської[5].

Разом з тим, розглядаючи Церковний Календар Апостола Ф. Скорини, ми практично не знаходимо пам'ятів саме Київського Православ'я. З усіх відомих пам'ятів згадуються тільки дві:

Перша – «Успіння великого Володимира, самодержця Київського»[6], при цьому він не називається святим і його пам'ять не відзначено «червоним» як велике свято. Це, на наш погляд, ще раз доводить відсутність його офіційної канонізації в Київській православній митрополії, а також на те, що книги Ф. Скорини були призначені саме для православних Київської митрополії. Адже в Московських богослужбових рукописах Київський князь Володимир називається святим вже з кінця XIII ст.

Друга – «Святих мучеників Бориса і Гліба», відзначена, як велике свято, червоним шрифтом[7].

Незважаючи на відсутність офіційного благословення Церковних ієрархів, видання Ф. Скорини безперечно використовувалися в богослужбовій практиці Київської Церкви. Це підтверджується їх наявністю в інвентарях багатьох храмів України та Білорусі. З подібним твердженням згодні практично всі сучасні дослідники.

Крім того, акафісти Ф. Скорини були перекладені саме з грецьких першоджерел, а їх текст більш повно дає розуміння православної віри. Так, менська дослідниця О. Яскевич, розглядаючи Акафісти Ф. Скорини, відзначає, що в порівнянні з відповідними акафістами Російської Православної Церкви, особливо синодального періоду, вони більш змістовні та розширені. Цей факт «… яскраво ілюструє перекладений

---

[4] Ахрыменка П. П. Летапіс братэрства. Мінск, 1973, ст. 31.
[5] Жураўскі А. І. Мова друкованих выданняў Ф.Скарыны // 450 год беларускага кнігадрукавання. Мінск, 1968, ст. 302-303.
[6] Апостал. Вільня, 1525, ст. 314.
[7] Там же, ст. 314.

Ф. Скориною «Акафіст Пресолодкому імені Ісуса Господа нашого Ісуса Христа, що промовляється в усі дні» (кондак дев'ятій). У порівнянні з канонічним (синодальним – С.Г.) він більш поширений, бо дає ієрархію всіх ангельських чинів згідно православної літургії»[8].

Творчий спадок Скорини набув розповсюдження і в Україні, де його окремі празькі видання (книги «Йов», «Притчі Соломона», «Премудрість Божа», «Пісня пісень») були повторені в рукописних списках Василя Жугаєва з Ярославля-Галицького (1568) для використання православними в Україні[9].

Взагалі, білорусько-українські літературні та церковні відносини були досить щільні. Так, загально відомо, що Києво-Печерська лавра з початку 20-х гадів XVI в. підтримувала міцні контакти з білоруськими православними монастирями в Супраслі, Новгородку, Слуцьку та Вільно. Існували подібні контакти і поміж іншими білоруськими та українськими монастирям, православними братствами. Наприклад, у бібліотеці Віленського монастиря Святої Трійці зберігався рукописний збірник XV ст., Що походив з Дубинського православного монастиря на Волині[10]. Аналізуючи пам'ятки писемності кінця XV – початку XVI століття, більшість дослідників дають їм білоруську чи українську культурну класифікацію ґрунтуючись виключно місцем створення і (або) походженням переписувача. Також згадану вище Камянецьку Читею-Мінею, російський дослідник Карпинський класифікує як приклад «західноруської» (білоруської) писемності ґрунтуючись на місці створення та національним походженні переписувача. А українські дослідники, відносяться до згаданого твору, як до пам'ятника української писемності. Вони справедливо обґрунтовують свій погляд тим, що розглянутий рукопис був переписаний з Галицько-Волинського оригіналу. При цьому, на наш погляд, неможливо з упевненістю стверджувати про те, що: 1. Переписувач абсолютно точно скопіював оригінал; 2. Переписувач не додав місцеві мовні корективи у власний рукопис.

Подібним чином важко визначити і «національність» рукописної книги «Пролог», що була створена ще в 1427 році при київському ми-

---

[8] Анічэнка Ў. В. Скарынаўская спадчына ў рукапісах яго паслядоўнікаў на Ўкраіне // Францыск Скарына і яго час: Энцыкл. даведнік. Мн., 1988, ст. 67-68.
[9] Евангелие оучительное… Заблудов, 1569, ст. 297.
[10] Добрянский Ф. Описание рукописей Виленской Публичной библиотеки, церковнославянских и русских. Вильно, 1882, № 70, ст.90.

трополиті Фотії. Первинним місцем її створення був Київ, але в першій половині XVI ст. книга була скопійована в Білорусі та мела незначний мовні білоруські вплив[11].

Таким чином, всі єпархії Київської митрополії мали поміж собою добрі та міцні культурні зв'язки, що збагачувало білорусько-українську православну традицію.

Саме на першу полову XVI ст. припадає з'явлення нового білорусько-українського православного мистецького стилю написання ікон, що повстав на синтезі ліпших іконописних традицій Сходу та Заходу.

Так, ікона Святої. Параскеви (XVI ст.) З околиці Слуцьку композиційної повторює гравюру зі святкової Мінеї венеціанського друкаря Божидара Вуковича 1533 р. У цьому випадку, як і у виконанні ікони «Миколи Чудотворця», бачимо вплив італійського треченту і протоenесансу, який талановито інтегрований у Київську православну традицію. Також подібний ренесансний вплив бачимо в іконах «Поклоніння Волхвів» (1514) з Дрисвятів. Останній образ виконаний під впливом німецького ренесансу[12]. А в богослужбових речах XVI ст. зустрічаються дискоси з впливом готики. При цьому певні особливості (гравіровані зображення і написи) дають нам право стверджувати, що вони від початку були зроблені для застосування саме в Православній Церкві[13].. Все це свідчить про високий освітній рівень православних художників Білорусі та України.

Друга половина XVI століття. відзначається появою низки друкованих богослужбових книг. При цьому їх кількість і різноманітність не йде в ніякої порівняння не тільки з тодішнім книгодрукуванням в Москві, а навіть і з католицьким друком у Східній Європі.

Так, в 1569 Іван Федорів і Петро Мстиславець видають Євангеліє Учительне. Дана богослужбова книга є першим друкованим виданням Київської православної митрополії, що отримала благословення її глави. Тому зупинімося на ньому більш уважно.

---

[11] Перетц В. Н. Рукописи библиотеки Московского университета, самарских библиотек и минских собраний // Описания рукописных собраний. Вып. 3. Ленинград, 1934, № 52, ст. 181.

[12] Шматаў В. Старажытнае беларускае мастацтва ў кантэксце ўсходніх і заходніх традыцый X-XVIII ст.ст. // Беларусь паміж Усходам і Захадам: Праблемы міжнацыянальнага, міжрэлігійнага і міжкультурнага ўзаемадзеяння, дыялогу і сынтэзу. Ч.1. Мн., 1997, ст.207.

[13] Пуцко В. Сокральное исскуство Беларуси между Востоком и Западом. // Хрысціянства і Беларуская культура. Мн., 2001, ст. 139-140.

Це була досить велика (407 аркушів) книга і вона містила, крім самого Євангелія, безліч «повчань». Особливим є той факт, що подається календар нерухомих свят. Надаються всі головні нерухомі свята[14]. Дане видання побачило світ за вподобанням митрополита Київського Іони[15].

У 1583 побачив світ перший власний друкований Служебник Київської православної митрополії, що був виданий друкарнею Мамоничів у Вільні. Якщо розглядати мову даного Служебник, бачимо явний білоруська вплив. Стандартним прикладом подібного впливу є наголос на другий склад у слові «помолимось»[16]. Також Служебник 1583, на відміну практично від усіх пізніших Служебник, надає достатньо довгий список поминання покійних священиком у проскомидії. У цей список входять: світські володарі, патріархи, всі білорусько-українськй православні князі, всі християни. Згадується про особливі наміри, членів сімей і всіх тих, хто помер з надією на воскресіння.[17] Ще одна відзнака, яка, на мою думку, починає формування власного православного богослужбового обряду Київської митрополії, є невизначеність кількості поклонів священика перед престолом під час малого виходу[18]. У більш пізніх українських виданнях вже визначається обов'язкове виконання священиком трьох поклонів, а ось у віленським уніатським Служебнику 1692 поклонів немає.

Загалом тільки за період 1569-1596 рр. у Білорусі були видані друком наступні богослужбові книги: «Псалтир з часословом» (1570); «Євангеліє» (1575); «Псалтир» (1576); «Часослов» (1574-1576); «Євангеліє учительне» (1580); «Псалтир з возслідуванням» (1586), «Апостол» (1591), «Псалтир» (1592), «Апостол» (1592); «Псалтир з возслідуванням» (1591-1592 р., 1593), «Євангеліє учительне» (1595), «Євангеліє учительне», (1595).

Одночасно в Україні з'являється «Апостол» диякона Івана Федоровича, «Книга Новаго завѣта в неиже на преди псалмы», Острог, 1580; «Библіа сиріч киигы ветхаго и новаго завѣта по языку словенску», Острог, 1581; «Псалтир з возслідуванням», Острог, 1598 та «Часослов», Острог, 1598.

І це не рахуючи полемічних видань, творів святих отців Церкви і

---

[14] Служебник… Вильно, 1583, ст. 331, 347, 361.
[15] Там же, титул.
[16] Служебник… Вильно, 1583, ст. 41V.
[17] Там же, ст. 24V-25V.
[18] Там же, ст. 42.

т.д. Чи можна це вважати «занепадом» або «станом загально неосвіченості», як це намагаються представити католицькі та російські дослідники? Навпаки, в XVI ст. ми спостерігаємо справжній розквіт білоруського та українського православного книгодрукування і перекладацької діяльності в Київської православної митрополії!

Поява друкованих богослужбових книг розпочала період справжньої обрядової уніфікації в Київської православної митрополії. Незважаючи на приватний характер віленській типографії, замовником і головним редактором Служебників був Київський митрополит[19]. Цей факт ще раз спростовує російський та уніатсько-католицький міф про неосвіченість православній ієрархії Київської митрополії в XVI ст.

З появою перших друкованих богослужбових, навчальних та полемічних книг не припинялася і робота скрипторіїв. «Активним книгописанням у Вільні займалися переписувачі та перекладачі Троїцького монастиря і церкви Успіння Богородиці. Великим центром книгописання з давніх часів був Полоцьк, насамперед – Полоцька Софія (з її найціннішими книжковими зборами), а також інші храми унікального церковно-монастирського комплексу. Книгописання велося також у сусідніх монастирях, в тому числі Бабиничах. З давнини славилися власними книжково-літературними традиціями Пінськ, Турів, Вітебськ, Гродно та інші міста і селищах Білорусі»[20]. На Україні великі скрипторії існували в Києві, Острозі, Чернігові.

Проти тези про занепад Київської православне на білоруських та українських землях, говорить і збільшення книг у її церковних бібліотеках. Так, «у 1532 р. бібліотека Супрасльського монастиря налічувала 129 томів кириличних рукописів, а в 1557 р. – 209. Навіть якщо брати до уваги, що частина рукописів була куплена, або – передана жертводавцями, збільшення кількості є дуже значним»[21].

Ще однією відмінністю активного наукового та обрядово-канонічного життя Київського Православ'я другої половини XVI ст. є введення у вживання нового Номоканона т.зв. «Синтагми Властаря». Це дуже зручний для користування канонічний кодекс з алфавітному показником – «синтагма» Властаря. Він отримала назву по імені укладача – Солунського ченця Матвія Властаря. Відповідно грецької абетки, збірник має 24

---

[19] Кніга Беларусі. Зводны каталог. Мн., 1986, ст. 17.
[20] Голенченко Г.Я. Идейные и культурные связи Восточно-Славянских народов в XVI – середине XVII в. Мн., 1989, ст. 15.
[21] Там же, ст. 16.

розділу, предмети розділені за першою літерою назви.

Природно, що написання, переклад та редакція книг потребує досить високого рівня освіти. Крим того, Київська православна митрополія, вперше в історії православ'я, маючи переважну більшість віруючих на території сучасної Білорусі та України, перестала бути державною, пануючою і була змушена витримувати «конкуренцію» з боку римо-католицької і протестантських церков. Безперечно – даний факт змушував її до активнішого богословського і культурного життя. Представники православних віруючих отримали можливість навчання в кращих європейських університетах, як наслідок цього – більш ґрунтовне знайомство із західним богослов'ям, можливість порівняльного аналізу та формування власних обрядово-богослужбового поглядів. Тому, навіть деякі російські дослідники відзначали досить високий рівень освіти частини православного кліру, особливо священиків «з шляхти».

Думка про достатньо високий рівень освіти кліру Київської православної митрополії має підтвердження і з боку українських дослідників. Так великий український святитель та науковець, митрополит Іларіон (Огієнко) пише: «Знаємо вже з XV віку, а особливо, ж з XVI — XVII віків приклади, що наше духовенство часто отримувало собі вищу освіту по закордонних колегіях та університетах … Західний вплив на освіту нашого духовенства вже дуже ясний ще з XV віку, і власне він дав йому змогу глибше й правильніше збагнути суть православ'я»[22].

Взагалі дані про освіту православних, в тому числі парафіяльних школах, на мою думку, явно суперечать тезі про «занепад Київське православне митрополії». Так, навіть у розореній татарським пануванням Україні, існували досить потужні парафіяльні навчальні заклади. Місцем перебування шкіл були не тільки великі міста, а навіть невеликі містечка. Прикладом подібної навчального закладу, є школа в с. Сянок[23] і Краснаставі[24], які, згідно з літописними джерелами, існували від першої половини XVI ст. Правда треба відзначити, що подібні школи давали, з більшого, тільки початкову освіту (вчили читати і писати по слов'янські, пе-

---

22 Огієнко І. Українська Церква. Нариси з історії Української Православної Церкви. Том 1-2, Київ 1993 р. електроні варіант.

23 Свєнціцький І. Нариси з історії української мови. Львів, 1920, ст.71.

24 Харлампович К. Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века, отношение их к инославным. Казань, 1898, ст. 199.

рвинної арифметики та Закону Божому). Також існував і інститут «мандрівних дяків», що подорожуючи від садиби до садиби навчали читанню, писанню та математики. Цей варіант «домашньої науки» був досить розширений у шляхетському середовищі на білоруських та українських землях.

Мовники Київської митрополії не тільки займалися перекладами, а також створювали підручники для навчання церковнослов'янської мові (та її розмовним варіантам), вони розробили власний варіант передачі слов'янської мови латинськими літерами. Так, у процесі археологічних експедицій, білоруськими вченими був виявлений церковний дзвін 1583 з написом на слов'янської латиниці білоруського ізводу. Професор Ю. Ходико, описуючи цю знахідку, неодноразово підкреслює, що даний дзвін був створений саме для храму Київської православної митрополії[25].

З першої чверті XVI ст. починається і активне формування особливих варіантів церковного співу Київської православної митрополії. На великий жаль, поки немає добрих фахових досліджень, що дають можливість точно описати традицію церковного співу Київське православне митрополії кінця XVI – початку XVII ст. На маю думку, це зв'язана з малою кількістю фактичного матеріалу. Так, найбільш повна і точна монографія українського дослідника Ю. Ясиновського, датує даним періодом тільки 5 нотналінійних Ірмалоїв (з 1111 виявлених Ірмалоїв XVI – XVII ст., що належать до білоруської та української православної традиції)[26].

Але, особливо істотним в історії традиції співу Київської Церкви є те, що історики Російської Православної Церкви визнають: Церковний спів білорусів і українців XVI ст. відрізнявся від церковного співу РПЦ. При цьому вони визначають, що основним в церковному співі Київської Церкви: «було збереження в XVI-XVII ст. його основній – монодіческої – форми, відсутність знаменного багатоголосся, що виникло на засадах традиційних наспівів і існувало в цей час у Великоросії»[27].

Як бачимо, вже до часу унії, а тим більше до приєднання до Московського Патріархату, Київська православна митрополія мала добре розроблену богослужбову традицію, повний ряд богослужбових книг

---

[25] Хадыка Ю. Твары маіх сяброў… // Спадчына № 4-5, 2003, ст. 8.

[26] Ясиновський Ю. Українські та білоруські нотолінійні Ірмолої 16-18 століть. Львів, 1996, ст. 40.

[27] Лозовая И.Е., ШевчукЕ.Ю. Церковное пение. М., 2000, ст. 20.

і Священного Писання (починаючи з видань Франциска Скорини), багата видань полемічних творів та спадщини Святих Отців. Вона мала свої навчальні заклади та наукові центрі, розробила та вдосконалювала власний церковний спів та малярства.

Тому ніякого культурного і наукового занепаду Київського Православ'я в XVI ст. не існувало. Цей міф є пізня вигадка росіян і католиків, які таким чином намагалися підняти себе та принизити наше споконвічне Київське Православ'я. Ми повинні не повторювати вигадки чужинців, а пишатися напрацюваннями та спадщиною наших православних предків!

КОРОТКА ІСТОРІЯ ШАНУВАННЯ І НАПИСАННЯ АКАФІСТУ СВЯТІЙ ВЕЛИКОМУЧЕНИЦІ ВАРВАРІ В КИЇВСЬКОМУ ПРАВОСЛАВ'Ї

Історія особливого шанування святій великомучениці Варвари в Київському Православ'ї сягає XII століття, коли в 1108 році царівна Варвара Комніна, донька візантійського імператора Олексія Комніна, перед від'їздом в Київську Русь попросила в дар у свого батька цілющі мощі. Її чоловік, великий князь Святополк Ізяславович (у хрещенні – Михайло), який вибудував роком раніше в Києві кам'яну церкву, з почестями поклав там цілющі мощі великомучениці і заснував Михайлівський Золотоверхий чоловічий монастир. Під час навали Батия мощі були приховані, а потім знову повернуті на колишнє місце.

Коли більшовики зруйнували Золотоверхий Михайлівський монастир в 1930-х роках, мощі святої Варвари були вилучені в музей. Нині вони зберігаються у Володимирському соборі в Києві, що належить Українській православній церкві Київського патріархату.

Вже від XIII – XIV століття в Київському Православ'ї відома служба святій великомучениці Варварі, яка, по міркуванню деяких істориків, була не перекладена з грецької мови, а саме складена в Київській митрополії.

Появлення «Акафіста Святій Великомучениці Варварі» у Київському Православ'ї вперше відзначається в 1637 р., коли він був виданій в Києво-Печерської лаврі «на підставі лаврських рукописів». Але, на великий жаль, цей текст на сьогодні вважається втраченим, а деякі дослідники загалом вважають його історичну наявність сумнівною.

Сучасній варіант «Акафіста Святій Великомучениці Варварі» належить перу відомого богослова та письменника Київського Православ'я, митрополита Київського і Галицького Іоасафа (Кроковського), які з 1697 по 1708 був архімандритом Києва-Печерської лаври.

Саме цей акафіст у 1691 році був виданий в Чернігові з благословення Чернігівського архієпископа Лазаря Барановича. Акафіст, по наказу митрополита Іоасафа (на той час – архімандрита), читався в Києво-Печерської лаврі по вівторкам.

У 1698 році Акафіст був перевиданий окремої книжкою в друкарні Києво-Печерської лаври.

Загалом, «Акафіст Святій Великомучениці Варварі» користався такій популярністю в народі, що видавався також у 1707 (Київ) та в 1712

(Чернігів) рр. Але в видання 1707 року були автором були внесені певні правки, які відсутні в Чернігівському виданні 1712 р.

Саме на підставі виправленого видання 1707 р., Києво-Печерським архімандритом Лукою в 1755 – 1756 роках було підготоване до друку, а в 1757 видана книга «Акафіст Святій Великомучениці Варварі», яка було досить великою, багато оздобленою заставками та гравюрами, та включало в себе: працю свт. Іоана Золотоустого «О шануванні святих мощів»; передмову власне архімандрита Луці; молитовний канон з акафістом святій великомучениці Варварі; набожний вірш (спів) святій; житіє святій великомучениці Варвари та «Повість о чесних мощах святій великомучениці Варвари» – дві останніх статті належать перу митрополита Димитрія Ростовського та були присутні в віданні 1698 р.

Також варто відзначити той факт, що, незважаючи на те, що вже більше півстоліття Київська митрополія була приєднана до Московської патріархії, київські ченці продовжували триматися не тільки свого, українського, православного обряду, але й видавати богослужбові книги на українському ізводі церковнослов'янської мови. Таке положення речей тривало практично до останньої чверті вісімнадцятого століття. Саме цим і унікальне дане видання акафіста святій великомучениці Варварі.

Дане видання було перевидано в 1788 році з мовними виправленнями, спрямованими на наближення тексту до «великоросійських зразків». Це друге видання, незважаючи на протидію ряду архієреїв РПЦ, здійснив митрополит Київський і Галицький Самуїл.

На початку дев'ятнадцятого століття, у Петербургу, була здійснена остаточна російська редакція акафіста великомучениці Варварі, у результаті якої були вилучені всі автентичні українські мовні елементи. Варіант втратив свою оригінальність і вже в такій, російської редакції, перевидавався кілька разів.

Постановою Священного урядового синоду РПЦ, в 1810 році Київські та Чернігівські видання 1691, 1698, 1706, 1712, 1757 і 1788 років були виведені з богослужбової практики й фактично заборонені…

Джерела

1. Святая великомученица Варвара. М., 1992
2. Наука и литература в России при Петре Великом. Исследование П. Пекарского. СПб., 1862
3. митрополит Евгений (Болховитинов). Описание Киевософийского собора. Киев, 1825.
4. Печатные издания Киево-Печерской лавры (XVII – XVIII вв.). М., 1992.
5. Православные русские акафисты. Казань, 1903.

ПЕРЕКЛАД ТА ВИДАННЯ ТВОРІВ СВЯТИТЕЛЯ ІОАНА ЗОЛОТОУСТОГО В КИЇВСЬКІЙ ПРАВОСЛАВНІЙ МИТРОПОЛІЇ (XI – XVII стст.)

Питання перекладів творів Святих Отців Церкви на теренах Київської православної митрополії є надзвичайно важливим та цікавим, бо саме через подібні зразки старовинної писемності можна дослідувати формування релігійної термінології білоруської та української мов, а також певний напрямок богословської думки наших предків. Нажаль, хоча існує досить багато описань рукописів та стародруків Київського Православ’я XI – XVII ст.ст., саме історична бібліографія по окремим Святим Отцям відсутня. У цій короткій статті ми попробуємо викласти коротку бібліографічну історію видань творів святителя Іоана Золотоустого, що побачили світ у XI – XVII ст.ст.

Період XI – XVII ст.ст. вибраний нами тому, що він характеризується самостійним розвитком Київської митрополії, коли всі основні центри писемності, а пізніше і друкарні, знаходилися на території етнічної Білорусії та України (Київська Русь, Велике Князівство Литовське, Річ Посполита), та не зазнавали утиску та впливу Московської держави.

Також мусимо відзначити, що за браком інформаційної бази, ми розглянули тільки невелику кількість рукописної спадщині Київської митрополії. На наш погляд, основна проблема полягає в важкості визначення дійсного місця створення того або іншого рукопису, бо кількісна база таких рукописів, головним чином у збірках музеїв та архівів Російської Федерації та Польщі, досить велика та дає можливість спільних проектів істориків та філологів.

Говорячи про друковані видання кінця XVI – початку XVII ст.ст., ми опускаємо повне описання цих видань через його наявність у багатьох бібліографічних і історичних працях кінця XIX – XX ст.ст., фіксуючи тільки основні моменті.

При всім багатстві корпусу перекладів святоотцівської спадщини в Київській Православній традиції, творчість святителя Іоана Золотоустого займає особливе місце. Адже кількість перекладів та видань його творів є чи не найбільша.

Так, вже в перших пам’ятниках релігійної літератури Київської Русі XI ст. ми зустрічаємо витримки творів святителя Іоана Золотоустого:

У «Ізборнику Святослава» 1073 р. зміщений уривок з «поучення» Іоана Золотоустого «О злих женах». При цьому, вважаючи на явний

український ізвод церковнослов'янської мови збірника, можна вважати, що це був власне переклад з оригіналу, а не копіювання рукописів болгарського або сербського походження[1].

До часу писемності Київської Русі, по нашому міркуванню, переклад збірки 12 слів святителя Іоана Золотоустого, що зміщені в Супральському рукопису XI століття. Також, з найдавніших перекладів власне Київської православної традиції, сімнадцять слів свт. Іоана Золотоустого ми знаходимо в Четеї-Мінеї XII століття (за травень місяць) і сім слів у збірці Троїцько-Сергієвої Лаври XII століття.

Загалом, коли ґрунтуватися на праці російського академіка Є. Голубинського, можемо казати про 203 слова святителя Іоана Золотоустого, що існували в писемної традиції Київської Русі XI – XIII в перекладі з грецької на древній київський ізвод церковнослов'янської мови. Це число можна б дещо збільшити, додавши ті слова Златоуста, що знаходяться в більш-менш пізніх збірках Київського Православ'я, які мовними особливостями вказують на стародавність перекладу[2].

Від другій половини XIII століття центр православної писемності Київської митрополії пересовується на білоруські землі. Буйні скрипторії діяли в Новгородку та Вільнюсі, а також у інших монастирях. Хоча рукописів XIII – XV століть заховалося небагато, але, досліджуючи рукописну спадщину XVI – XVII ст.ст., у багатьох випадках науковці вважають її протографом більш древні рукописи[3]. При цьому, як відзначають дослідники, творіння святителя Іоана Золотоустого стоять на першому місті серед перекладів Святих Отців (коли враховувати окремі слова та повчання в збірниках)[4].

У період до кінця XVI – початку XVII століть, одним з найбільш популярних збірників творів святителя Іоана Золотоустого був «Златоструй». Це некалендарний читальний збірник постійного змісту, що містить слова і повчання, які переважно надписані ім'ям святителя Іоана Златоуста. При цьому власне перу Святителя належить тільки частина текстів, а частина, переважно південнослов'янського походження

[1] Запаско Я. П. Пам'ятки книжкового мистецтва: Українська рукописна книга. Львів, 1995, ст. 131-139.
[2] Голубинский Е. История Русской Церкви. Т. 1, Период первый. М., 1901, ст. 898-899
[3] Рукописное наследие Древней Руси. М., 1992, ст. ст. 69-70.
[4] Там же, ст. 81.

дження, йому тільки приписується. На сьогодні відомо біля 40 рукописів, що були створені до XVII ст.

Хоча протографом усіх відомих рукописів «Златоструя» називають болгарський «збірник царя Симеона», на наших землях він неодноразово перепрацьовувався переписувачами. Редакція південнослов’янських списків, по нашому міркуванню, головним чином стосувалася мови текстів, яка наближувалася до білоруського та українського ізводів церковнослов’янської мови.

Загалом, розглядаючи корпус рукописів, що зміщували творі святителя Іоана Золотоустого та розповсюджувалися на білоруських та українських землях з другій половини XIII і до останньої чверті XVI століть, можна вилучити три групи:

1. Копії рукописів XI – першої половини XIII століть. До цієї групи, по нашому міркуванню, можна долучити і ті рукописи, які зазнали певних змін, але протографом яких були саме древні рукописи скрипторіїв Київської митрополії.

2. Корпус рукописів південнослов’янського (найперше – болгарського) походження.

3. Власні нові переклади деяких творів Святителя, що робилися в релігійних центрах Київської митрополії. Стосовно цієї групи, по нашому міркуванню, ще доведеться проводити окрему розвідку, бо цей пласт текстів досить мало вивчені саме білоруськими та українськими науковцями. Хоча, коли ми звернемося до каталожного описання російських дослідників другої полови XIX – початку XX століть, то в деяких побачимо визначення мови рукопису як «західноруська» (білоруська) або «південноруська» (українська).

На сьогодні найбільш відомі переклади творів святителя Іоана Золотоустого, виконані при магнатських дворах князя Андрія Курбського в Миляновичах і князя К. Острозького в Острозі.

Так, князь Андрій Курбський особисто переклав з латинської мови ряд творів святителя Іоана Золотоустого, які до цього не були відомі в слов’янському перекладі, або переклад яких був, на погляд князя, незадовільний. У остаточним вигляді праця князя Андрія Курбського отримала назву «Нові Маргарит», що включала 67 творів святителя

Іоана Золотоустого, забезпечених повним переліком[5]. І хоча цей збірник, по міркуванню шерега дослідників, не отримав широкого розповсюдження, але використовувався для редакції та поповнення інших видань, зокрема Острозького й, можливо, Віленського[6].

Цікавим є і збірник XV ст. з бібліотеки Почаївської лаври, що носить назву «Крига буття, небес і землі, виклад у святих отця нашого Іоана Золотоустого, архієпископа Константинопольського…». Цей збірник перекладів, складені невідомим автором на підставі бесід святителя Іоана Золотоустого на книгу Буття. Рукопис написаний українським ізводом церковнослов'янської мови та складається з 257 листів[7].

Поява нових рукописних збірників, що зміщували твори святителя Іона Золотоустого, відбувалося практично до кінця XVIII ст. Не дивлячись на виникнення друкованих видань, подібні збірники створювалися для власних потреб деяких монастирів Київської православної митрополії, а також на замовлення приватних осіб[8].

Першою друкованою книжкою на території Київської православної митрополії, у якій був зміщений один із творів святителя Іоана Золотоустого, був «Збірник повчань», що побачив світ у Вільні[9]. У ньому було поміщено «Слово про терпіння та благо хвалінні»[10]. Як вважають деякі дослідники, протографом зміщеного тексту був переклад, що вийшов з «гуртка Андрія Курбського або Костянтина Острозького»[11]

У 1596 році, коштом князя Острозького, виходить збірка слів святителя Іоана Золотоустого «Маргарит»[12]. Для цього видання, як і для попереднього, в числі інших було використано тексти, перекладені та відредаговані гуртком князя Андрія Курбського[13].

Там же, у Острозі, у 1607 році, видається збірник «Лікарство на

---

[5] Сергеев А. Г. О вновь найденном Волынском списке «Нового Маргарита» А.М. Курбского. / Материалы и сообщения по фондам Отдела Рукописей библиотеки РАН. СПб, 2005, ст. 151-152.
[6] Беляева Н. П. Материалы к указателю переводных трудов А. М. Курбского // Древнерусская литература: Источниковедение. Л., 1984, ст. 121-124
[7] Описание Рукописей Почаевской лаври, хранящихся в библиотеке музея при Киевской духовной академии. К., 1881, ст. 2.
[8] Рукописное наследие Древней Руси. М., 1992, ст. 84.
[9] Сборник поучений. Вильно, тип. Мамоничив, 1585
[10] Там же, ст. 49 нн а. – 63 нн. б
[11] Кніга Беларусі. Зводны каталог. Мн., 1986, №16.
[12] Маргарит. Острог, 1595
[13] Быков Н.П. Князья Острожские и Волынь, СПб., 1915, ст. 29-30.

оспалий умисл чоловічий», у яким зміщені дві праці святителя Іоана Золотоустого: «Слово о покаяніі к Феодору Мніху» та «Слово єже всує мятется всяк человек живий».

Наступні кілька книг з працями святителя Іоана Золотоустого побачила світ у друкарні Львівського православного братства, це:

1. «Іоанн Златоуст. О воспитанії чад», Львів, 1609[14].

2. «О священстві св. Іоана Золотоустого», 1614 р., — це, фактично, збірка різних текстів під назвою «О священстві св. Іоана Золотоустого». По міркуванню більшості дослідників, назва продиктована тим, що з загального змісту видання (60+448 ст.), праці святителя займають найбільший об'єм: шість слів Іоанна Златоуста (1—210 ст.); його ж еклоги «о приличных священству» (211—404 ст.)[15].

Що стосується авторства «львівського» перекладу творів святителя, то тут історики та мовознавці не прийшли до одностайної думки. Частина вважає головним автором перекладу відомого освітянина, філософа та перекладача Кипріяна (Острозького), а інші – Дем'яна Наливайка, що вважається автором передмови і перекладачем текстів збірника «Лікарство на оспалий умисл чоловічий». Обидва варіанта ґрунтуються на гіпотезі, що вже готові рукописи потрапили до друкарні Львівського братства з архіву єпископа Гедеона Балабана.

Разом з тим, на нашу думку, цілком можливо і авторства Івана Борецького, якій від 1604 року був ректором братської школи та викладав у їй грецьку мову.

Ініціативу Львівського православного братства по виданню творів святителя Іоана Золотоустого підтримало Віленське православне братство. Тут архімандрит Леонтій (Карпович) переклав та підготував до друку працю святителя «На Отче наш виклад», що була надрукована в 1620 р. Особливістю цього видання є передмова перекладача, архімандрита Леонтія, яка написана старобілоруською мовою. Також і текст святителя Іоана Золотоустого створені на межі білоруського ізводу церковнослов'янської мови та тогочасної старобілоруської[16].

Та сама праця святителя Іоана Золотоустого, імовірно в тому же перекладі, була перевидана 26 вересня 1636 р. у Кутейні. Особливістю

---

[14] Свенцицкий И. С. Каталог книг церковнославянской печати. Жовква, 1908, ст. 568.
[15] Родосский Алексей. Описание старопечатных и церковно-славянских книг, хранящихся в библиотеке С.-Петербургской духовной академии. Випуск 1. СПб, 1891, ст. 69-70.
[16] Кніга Беларусі. Зводны каталог. Мн., 1986, №90.

цього видання є те, що до паці святителя додано ще кілька текстів інших авторів: цитата з слова св. Георгія Богослова «Не хоче тя сама слушност мети…», «Наука Василя, цісаря грецького до сина його Льва про віру…», тлумачення та виклад Никейського і Константинопольського символу віри[17].

Останніми двома виданнями творів святителя Іоана Золотоустого в XVII ст. є Київські видання 1623 та 1624 років. Ці видання займають особливе місце, як по якості перекладів, так і об'єму.

Так, книга «Іоан Златоуст. Бесіди на 14 посланій апостола Павла. Київ, 1623»[18], вражає своїм об'ємом (1642 ст.), якістю перекладу та друку. Видання має кілька передмов: Києво-Печерського архімандрита Єлисея Плетенецького та його наступника – Захарії Копистенського. Цікавим є і те, що при підготовці видання використовувався переклад того ж черниця Кипріана з Острозького гуртка, який був виправлений та відредагований оо. Єлисеєм Плетенецьким й Захарієм Копистенським, а також Памво Бериндою[19].

Практично аналогічно по якості перекладу, передмовам та друку є і книга «Іоана Золотоустого. Бесіди на діяння святих апостолів. Київ, 1624» (534 ст.). Вона також зміщує передмови Києво-Печерських архімандритів Єлисея Плетенецького й Захарії Копистенського. З передмови бачимо, що переклад Гавриїла Дорофейовича виправлено Йосифом Святогорцем і Памво Бериндою[20].

Як ми вже відзначали вище, з'явлення друкарень не спинило створення рукописної книги. Так, у кінці XVII ст., ченцями Почаївської лаври було здійснено кілька перекладів творів святителя Іоана Золотоустого на український ізвод церковнослов'янської мови.

Ієромонах Самуїл у 1694 році здійснив переклад бесід святителя Іоана Золотоустого на Євангелія від Матфея. Цей рукопис складається з двох списків. У першому зміщено «першу полову бесід з 1 по 45». Дякуючи підпису, ми можемо визначить і точну дату скінчення роботи перекладача – 23 вересня.

---

[17] Там же, № 123

[18] Іоан Златоуст. Бесіди на 14 посланій апостола Павла. Київ, 1623

[19] Описание старопечатных и церковно-славянских книг, хранящихся в библиотеке С-Петербургской духовной академии. Выпуск первый 1491-1700. СПб, 1891, ст. 113-114.

[20] Іоан Златоуст. Бесіди на діяння святих апостолів. Київ, 1624

Друга полова рукопису того ж автора, фактично збірник перекладів різних Отців Церкви, втримує «другу полову бесід (святителя Іоана Золотоустого) з 36 по 90»[21].

Також насельник Почаївської лаври, ієромонах Флавіан Касиянович, переклав труд «Бесіди Іоана Золотоустого на Євангелія від Іоана Богослова». Рукопис датується XVII ст. і складається з 449 листів та написана українським ізводом церковнослов'янської мови[22].

Таким чином, можемо зробити наступний висновок: З часу Хрещення Русі-України і до полонення Київської православної митрополії Московським патріархатом у кінці XVII ст., наші попередники приділяли велику увагу творам святителя Іоана Золотоустого. Було здійснено багато власних перекладів його творів, що широко розповсюджувалися в рукописному та, пізніше, друкованому варіанті. Ця перекладна спадщина дуже цікава та ще чекає свого дослідника.

---

[21] Описание Рукописей Почаевской лаври, хранящихся в библиотеке музея при Киевской духовной академии. К., 1881, ст. 1.

[22] Там же, ст. 2.

ДО ПИТАННЯ БОГОСЛУЖБОВОГО ВИКОРИСТАННЯ ТЕКСТІВ ФРАНЦИСКА СКОРИНИ

Перша половина XVI ст. визначилася епохальною подією в історії Київського Православ'я та загалом християнської історії Великого Князівства Литовського – в 1517 році почалася видавнича діяльність Франциска Скорини, а у 1520 р. – ним відкрито першу друкарню на білорусько-українських землях у Вільні. Виникнення білоруського національного друкарства, яке швидко досягло високого рівня, стало чинником відродження білоруської культури. Це мало істотне значення і для України. Адже, у той час культурне життя білоруського та українського народів у багатьох відношеннях становило єдиний процес.

Наближення ювілеїв, зв'язаних з діяльністю Ф. Скорини, викликали спалах інтересу до постаті Першодрукаря загалом, та його праць зокрема. Одним з найбільш цікавих питань, яке викликає жваві дискусії дослідників – є питання використання текстів (друків) Ф. Скорини в богослужбовій практиці Київської православної митрополії (Київського Православ'я). У цій невеликій статті ми спробуємо висловити кілька припущень та накреслити шлях подальшого дослідування проблеми.

На нашу думку, розпочинаючи свою перекладацьку та видавничу діяльність, Франциск Скорина найперше думав про практичне використання свого напрацювання православними Великого Князівства Литовського – Київської православної митрополії. Бо тільки православні користалися кириличним шрифтом та вживали церковнослов'янську мову (або місцевий ізвод церковнослов'янської мови) у богослужінні. При цьому треба відзначити, що процес наближення «канонічної» церковнослов'янської мови до місцевої відбувався на теренах Київської православної митрополії вже від кінця XI ст. Подібні тенденції відзначають і більшість дослідників. Так, ще наприкінці 60-х років XX ст., науковці, зокрема білоруський дослідник Аркадій Журавський, прийшли до висновку, що мова Скорини переказів є перехідною від класичної церковнослов'янської до старобілоруської[1] й саме такий мовний тип часто зустрічається в богослужбових рукописах бі-

[1] Жураўскі А. І. Мова друкованих выданняў Ф.Скарыны // 450 год беларускага кнігадрукавання. Мінск, 1968, ст. 302-303

лоруського або українського (відповідно – перехідний до староукраїнського) походження початку XVI ст.

І так, спробуємо відповісти на деякі загальні заперечення використання текстів Франциска Скорини в богослужебній практиці:

1. Видання Франциска Скорини не мало благословення тогочасної Церковної влади (найперше – православного Київського митрополита).

Дійсно, на сьогодні ми не маємо відомостей про те, що переклади та видання Франциска Скорини отримали благословення Церковної влади на використання в якості богослужбових. Але подібного благословення не мали як краківські видання Фіоля, так і венеціанські кириличні видання. При цьому використання краківських та венеціанських видань у богослужебної практиці Православної Церкви, зокрема і в Київському Православ'ї, ніхто не заперечує.

Також слід зазначити, що видання Ф. Скорини від своєї появи перебували в монастирських бібліотеках і приватним користуванні православних священиків. Так, в 1522, священик віленської Юр'ївської церкви о. Матфей, в своєму духовному заповіті згадує «друковану Книгу Царств» і призначає її «Воскресенському попу Федору». Ми далекі від думки, що досить коштовні видання набувалися монастирями, а тим більше окремими священиками, виключно «для колекції», тому можемо казати про певну можливість їх використання і в богослужбовій практиці.

2. Франциск Скорина не до кінця переклав Біблію, що робить неможливим її богослужбового використання.

По-перше, питання про те, що Франциск Скорина переклав тільки частину Біблії, залишається відкритим. Так, ґрунтуючись на збережених українських рукописних копіях видань Скорини, білоруський дослідник П. Ахрименко переконливо доводить: Ф. Скорина скоїв повний переклад Біблії, просто деякі празькі переклади на сьогоднішній день втрачено[2].

По-друге, навіть коли прийняти той факт, що Франциск Скорина не закінчив повний переклад Біблії, то цілком можливе використання його перекладів для читання паремій, а Псалтир можна використовувати як окрему богослужбову книгу.

Думку, що видання Ф. Скорини використовувалися для богослужінь опосередковано підтверджує і той факт, що вони набули розповсюдження і на Україні, де окремі празькі видання (книги «Йов», «Притчі Соломона», «Премудрість Божа», «Пісня пісень») були повторені

[2] Ахрыменка П. П. Летапіс братэрства. Мінск, 1973, ст. 31.

в списках Василя Жугаєва з Ярославля-Галицького (1568 р.)[3]. Крім того, саме Біблія Скорини послужила важливим джерелом для складальників Острозької Біблії: встановлено її залежність від Скоринівських біблійних видань, серед яких найбільше текстовий збіг спостерігається з празькими виданнями книг «Юдифі» і «Плач Єремії» (1519 р.).

Таким чином, на нашу думку, біблійні тексти Франциска Скорини могли і, імовірно за все, використовувалися, у богослужбовій практиці Київського Православ'я (Київської православної митрополії).

Ще більш ймовірне використання Псалтирі, акафістів та канонів у перекладі Ф. Скорини, що зібрані в «Малої подорожній книжці». Це видання поділяється на Псалтир, Часослов, сімнадцять акафістів та канонів, «Шестодневець» зі службами на всі дні тижня, святці з пасхальними таблицями на 1523-1543 рр.

Розглядаючи «Малу подорожну книжницю» на придатність до богослужбового використання, можна зробити висновок, що вона представляє собою ідеальний варіант для православних поза літургійних відправ у Київської митрополії.

Так, Ф. Скорина поділив «Псалтир» на 20 кафізм згідно православної традиції, а також подав переклад Псальми 151. У «святцях» з «Малої подорожньої книжки», де Скорина дотримується православного календаря, він привів дні пам'яті православних святих – Київських: Бориса, Гліба, Феодосія і Антонія Печерських; слідування Єрусалимському (і Студитському) уставам, що використовувалися Київським православ'ям; прямі констатації: «Утвердь, Боже, святу православну віру православних християн на віки віків». Крім того, як вважає білоруська дослідниця А. Яскевич, «… Акафіст Пресолодкому Імені Господа нашого Ісуса Христа, глаголемий по вся дні (кондак дев'ятий). У порівнянні з канонічними текстами акафісту він більш розширений, оскільки дає ієрархію всіх ангельських чинів згідно православної літургіці»[4].

Варто відзначити і той факт, що акафісти та канони, що були перекладені Ф. Скориною, по своїй структурній групі є, на нашу думку, певним протографом для «канонічного» православного Віленського видання 1628 р.[5]

---

[3] Анічэнка Ў. В. Скарынаўская спадчына ў рукапісах яго паслядоўнікаў на Ўкраіне // Францыск Скарына і яго час: Энцыкл. даведнік. Мн., 1988, ст. 297

[4] Яскевіч А. Францыск Скарына як духоўны пісьменнік. //480 год беларускага кнігадрукавання. Матэрыялы трэціх Скарынаўскіх чытанняў. Мінск, 1998, ст. 67-68

[5] Акафісти в них же канони, стихири і стиховні на всю седмицю. Вільно, 1628

Природно, що наші припущення є тільки початком дослідження, яке мусить виявити протографічний зв'язок текстів Ф. Скорини з подібними текстами Віленських та Київських видань XVI – XVII століть, рукописними варіантами акафістів та канонів. Але вже сьогодні можна сміливо висувати гіпотезу про те, що тексти Ф. Скорини використовувалися в православній богослужбовій практиці Київського Православ'я XVI ст. та були протографами для нових православних церковних видань.

ЗААМВОННІ МОЛИТВИ В ЛІТУРГІЯХ СВТ. ІОАНА ЗОЛОТОУСТОГО І ВАСИЛІЯ ВЕЛИКОГО НА ДНІ ВЕЛИКИХ СВЯТ, НЕДІЛІ ВЕЛИКОГО ПОСТУ, ДНІ ТИЖНЯ, ОСОБЛИВІ ДНІ ЦЕРКОВНОГО РОКУ ТА ЗАУПОКІЙНА

Відродження істинного, автентично – історичного богослужіння Київської Православної традиції неможливе без повернення до першоджерел. Нам потрібно ретельно вивчити власну літургійну спадщину і повернути те, що було втрачено в часи уніфікації та русифікації Київського Православ'я. Саме одному з втрачених елементів Святої Літургії – змінним заамвонним молитвам і присвячується ця невелика стаття.

Якщо розглянути елементи Святої Літургії, ми побачимо, що вона має ряд молитов, які змінюються в різні дні тижня, неділі та свята. Це: тропар, кондак, антифон, прокимен і т.д. У цей ряд природно вписується і заамвонна молитва, яка, за свідченням ряду дослідників, спочатку була заключним словом архієрея (священика) перед відпустом літургії. Останнє твердження пояснює особливе місце і роль заамвонної молитви в молитвах священика на літургії, які зазвичай являються в ній незмінною частиною. Підтвердженням подібної ролі заамвонної молитви є, вже хрестоматійний, приклад грецької заамвонної молитви, яка була перекладена і описано в книзі М. Орлова[1].

Підтвердженням первісного існування заамвонної молитви, саме як змінного елемента літургії, ми знаходимо вже в ряді рукописів ЇХ – Х ст.ст. і ця традиція існувала практично до XVII ст. Особливо важливим є той факт, що серед слов'янських рукописів, що містять різні заамвонні молитви, є рукописи місцевого походження Київської митрополії.

На нашу думку, поява окремих заамвонних молитов в богослужбовій практиці Київського православної митрополії відбулося практично одночасно з її заснуванням через введення Статуту Великої Константинопольської Церкви. На користь цього факту говорить те, що соборні грецькі евхологіі XI ст. містять різні заамвонні молитви на все

[1] Орлов М. И.. Литургия святого Василия Великого». СПб, 1909. ст. 351–353

тижневе коло богослужіння[2]. Стародавні слов'янські (Київське митрополії) переклади різних заамвонних молитов підтверджуються їх наявністю в ряді рукописів нашої православної традиції. При цьому найбільш древні з них, з фрагмента служителя XIII ст., зберігаються в Національній Бібліотеці України[3].

Однак, вже в перших друкованих служебниках XVI – XVII ст.ст., ми зустрічаємо тільки одну заамвонну молитву, яка є спільною для літургій Іоана Златоуста та Василія Великого. На нашу думку, це було насамперед викликано уніфікацією змісту друкованих служебників.

Разом з тим, поява друкованої богослужбової літератури не вивела з вживання Київської митрополії й місцевих рукописних книг, що добре видно при вивченні інвентарів храмів Київської православної митрополії XVII і навіть на початку XVIII ст. Тому, маємо повне право висунути гіпотезу про використання змінних заамвонних молитов. Але, в результаті русифікаторської синодальної уніфікації другої половини XVIII ст., результатом якої стало вилучення всього корпусу богослужбовий літератури власне Київське митрополії і заміна її на книги московського зразка, традиція змінних заамвонних молитов на дні тижня, визначні дні церковного року і свята, була остаточно втрачена .

Один із перших, хто звернув увагу на особливості заамвонних молитов та їх місце в літургійній практиці Статуту Великої Константинопольської церкви, був російський східнознавець та візантолог, єпископ Порфирій Успенський. Власне він і зробив перше описання окремих заамвонних молитов і їх переклад з грецької мови[4]Трохи пізніше, інший російський дослідник, Олексій Дмитрієвський, помістив ряд грецьких рукописів, що містять різні заамвонні молитви, в своїй фундаментальній бібліографічної праці «Опис літургічних рукописів, що зберігаються в бібліотеках православного сходу»[5]. Також А. Дмитрієвський, описуючи богослужіння на Страсний і Великодній тижні в Єрусалиме в IX – X ст., надав переведення низки заамвонних молитов цього періоду[6].

---

[2] Arranz M. L'Eucologio Constantinopolitano agli inizi del secolo XI, Roma, 1996, p. 298–307

[3] Національна Бібліотека України. Колекція уривків №2, фонд 235

[4] Успенский Порфирий, еп. Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты в 1846 г. Часть II. Киев, 1877. ст. 457-464.

[5] Дмитриевский А. А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Вып. 1–3. Киев, 1895–1917

[6] Дмитриевский А. А. Богослужение Страстной и Пасхальной седмиц во св. Иерусалиме IX-X в. Казань, 1894

На початку XX ст. роботу з вивчення і систематизацію древніх заамвонних молитов продовжив протоієрей Руської Православної Церкви, професор М. Орлов, який у своїй дисертації помістив грецькі оригінали і власний переклад 27 заамвонних молитов з дослідження владики Порфирія Успенського[7].

Також, розглядаючи сучасний період дослідження заамвонних молитов, не можна обійти увагою роботу А. С. Слуцького «Заамвонні молитви в рукописних слов'янських служебниках» – яка власне ввела в науковий ужиток саме стародавні тексти заамвонних молитов Київське митрополії[8].

Таким чином, на нашу думку, на сьогоднішній день нам відомий практично увесь корпус різних заамвонних молитов IX – XVII ст., при цьому велика частина цих молитов відомо не тільки в грецькому оригіналі, але і в київсько-слов'янському перекладі. Їх різночитання в різних списком не виходять за рамки різночитання інших молитов рукописних і частини друкованих служебників та требників Київське православне традиції.

Оскільки про необхідність повернення заамвонної молитви, як змінного елемента літургії, говорив ще владика Порфирій Успенський: «Не тільки можна (повернути змінні заамвонні молитви в богослужбову практику – С. Г.), але і потрібно б, тому що в них повчально пояснюються суті свят»[9], ми спробували підійти до даного питання з точки зору богослужбової практики і: зібрали більшість доступних заамвонних молитов та спробували їх класифікувати.

Частина молитов, місце яких у богослужінні церковного року, в свято або у часі заупокійної Літургії, ясно позначено. Тут стояло питання лише технічного перекладу для апробації священиками єпархії в часі служіння літургії Іоана Златоуста або літургії Василія Великого.

Питання викликала заамвонна молитва, яка поміщена в роботі М. Орлова[10] і має незвичайний текст (у нас – заамвонна молитва № 24). Після детального вивчення і спроби проведення аналогії, ми висунули

---

[7] Орлов М. И.. Литургия святого Василия Великого». СПб, 1909. ст. 324-381

[8] Слуцкий А. С. Заамвонные молитвы в рукописных славянских служебниках. // Византинороссика. Том 3. Истоки и последствия: Византийское наследие на Руси. Сборник статей к 70-летию члена-корреспондента РАН И.П. Медведева. Под редакцией К.К. Акентьева. — Санкт-Петербург: Византинороссика, 2005. ст. 184 -211

[9] Орлов М. И.. Литургия святого Василия Великого». СПб, 1909. ст. 321

[10] Там же, ст. 351–353

гіпотезу про те, що вона досить добре підходить для Літургії хрещення або Архієрейського літургії, коли в часі її служіння до Церкви через покаяння приєднуються відступники чи єретики. На користь подібної гіпотези говорить сам факт її незвичної структури – явної форми проповіді, яка відсутня в інших заамвонних молитвах. Також її атрибутика як «недільна», а саме в неділю зазвичай відбувався хрещення оглашенних або повернення в Церкву відступників і (або) єретиків, говорить на користь вищезгаданої гіпотези.

Разом з тим, деякі дослідники, у частості А. Слуцький, наводить у своїх роботах ще ряд варіантів «заамвонних молитов в неділю». Даний факт ставить питання про використання різних заамвонних молитов під час недільного богослужіння: Чи застосовувалися ці молитви в якісь певні неділі? Або ми маємо справу з варіантами звичайної заамвонної молитви, яка згодом прийняла єдиний певний вид. На жаль, це питання залишається відкритим.

З свого боку, намагаючись реконструювати древнє Київське православне богослужіння і адаптувати його під сучасні вимоги, можемо висунути пропозицію застосування різних заамвонних молитов в неділю свята храму чи монастиря (якщо немає спеціальних заамвонних молитов на це свято) або інші подібні святкові неділі.

Також, опираючись на аналогії з тропарями і кондаками, а також з відпустками літургії, ми спробували розмістити ряд заамвонних молитов, які не мають чіткого визначення, у продовження звичайного богослужбового тижня. Природно, їх розміщення не є науковим історичним фактом, а лише науковою гіпотезою, частково побудованої на їх змісті .

Окремою темою є й історичне місце та спосіб читання змінних заамвонних молитов під час літургії.

Так, частина вчених, у тому числі і А. Слуцький, опираючись на двох слов'янських рукописах (Требник Син. 674 і Син. 900) висувають гіпотезу про читання змінних заамвонних молитов після звичайних молитов і навіть взагалі після відпуску літургії[11] . І хоча той же російський дослідник А. Слуцький у своїй статті переконливо ставить це

[11] Слуцкий А. С. Заамвонные молитвы в рукописных славянских служебниках. // Византинороссика. Том 3. Истоки и последствия: Византийское наследие на Руси. Сборник статей к 70-летию члена-корреспондента РАН И.П. Медведева. Под редакцией К.К. Акентьева. — Санкт-Петербург: Византинороссика, 2005. ст. 208

під сумнів, обґрунтовуючи звичайною помилкою перекладача (переписувача), проте питання залишається частково відкритим.

На наш погляд, викладена вище гіпотеза про читання змінних заамвонних молитов як додаткових, виникла з ототожненням їх з тропарями і кондаками. Але тропарі і кондаки співаються хором, а заамвонна молитва читається священиком з виходом з вівтаря. Таким чином, тут більш науково обґрунтовано порівняння не з тропарями і кондаками, а з відпуском літургії, який також змінюється в неділі і свята. Також слід провести аналогію з недільними та святковими антифонами – вони не додаються до звичайних, а замінюють їх.

Результатом нашої праці є переведення низки змінних заамвонних молитов і апробація їх у реальному православному богослужінні кількома священиками. Ця апробація показала, що практика введення змінних молитов не порушує богослужбовий хід літургії і підтверджує твердження владики Порфирія Успенського про їх сприйняття віруючими саме як пояснювальних.

1. Заамвонна молитва у день Різдва Христового

Христе Боже наш, Ти перш усякого віку безстрасно з Безначального Отця засяяв, в останні ж часи від Діви Пречистої несказанно втілився і народився, Ти нас заради зубожілий, та ми Твоїм убозтвом збагатилися, Ти пеленами оповитий як Немовля, і в яслах лежиш, Божеством же все обіймаючи, Сам прийми нашу смиренну хвалу і моління, як хвалу пастирів і поклоніння волхвів з дарунками, і сподоби нас радіти разом з небесним воїнством, і тих, що на землі оспівують Тебе народженого, і спадкоємцями радості вічної покажи, приготовленої для тих, хто достойно святкує Твоє Різдво. Бо Ти Чоловіколюбний і Прославлений з Безначальним Отцем і Пресвятим і Животворящим Твоїм Духом, нині і повсякчас і на віки віків.

2. Інша заамвонна молитва у день Різдва Христового

Початок служби поклавши і кінця тайнодійства досягнувши, Тобі Вседержителю Богу спів приносимо, про всіх молимося: Всім присутнім з нами людям і співслужителям гідну нагороду даруй, разом стоячим і звершуючи священнодійство перед святим Твоїм жертовником ступені благодаті приготуй, мужнє і збройне воїнство наше відважним в битвах покажи, вірному Тобі цьому місту і кожному місту мир подай. Бо Ти Єдиний Бог, що всіх охороняєш, умножаєш і підносиш, і всяке добре даяння

і всяк досконалий дар, сходить від Тебе Отця світу, і тобі славу віддаємо, Отцю і Сину і Святому Духові, нині і повсякчас, і на віки віків.

3. У день святого Богоявлення

Невимовна Твоя любов до нас, невимірна безодня Твоєї благодаті, Господи Боже наш, як Єдинородному Твоєму Сину благоволив народиться від Діви Чистої і стати чоловіком і у всьому бути подібним на нас крім гріха, і хрещення, як людині заради нас, прийняти від Іоана, бо не мав потреби в очищенні, і води природи освятивши, відродження водою і духом нам дарував. І, пізнавши Тебе Безначального, поклоняємося Тобі, Який промовив з небес, що хрещення приймаючий є Син Твій улюблений, і Пресвятому Твоєму Духу співпрославленому, Який зійшов до нас, і що показав Його хрестителю. Цим Духом і нас визначив і облагодіяв хрещенням, зробив нас причасниками Христа Твого, Його ж не позбав нас грішних, але благодаттю Його підтримай проти всяких злих сил, і всіх нас приведи в царство Твоє, нехай і в нас славиться Пресвяте ім'я Твоє, і Єдинородного Твого Сина зі Пресвятим Духом, нині і повсякчас і на віки віків.

4. У день Стрітення Господнього

Владико Господи, Ти єдинородне Твоє Слово послав у світ, народжене від Чистої Діви, Яке живе під законом, щоб викупити підзаконних, і Духом явив Його старцю Симеону, що благовістив прихід, Сам і нас недостойних рабів Твоїх благослови Твоїм сяйвом, і прийми наше моління, як прийняв Ти сповідання пророчиці Анни, і сподоби нас душевними обіймами невпинно обіймати втілене Твоє Слово, і Пресвятим Духом бути освяченим храмом, щоб в нас прославилося Дивовижне і Прославлене ім'я Єдинородного Сина Твого і Животворящого Твого Духа, нині і повсякчас і на віки віків.

5. У неділю м'ясопусну

Христе Боже наш! Прийми наші недостойні моління, як прийняв Ти сльози і миро блудниці, і насолоду нашими співами прийми, як цілуванням її, і даруй нам прекрасне звернення її, і сподоби нас, також як її, відпущення гріхів, і як від неї, що притулилася до Твоїх пречистих ніг, не відвернувся Ти, також не відкинь і нас, що припадаємо до незримих стоп Твого чоловіколюбства, і, Тобі, що знає усі тайни серця, ви-

сповідатися подай як її, не відіслав Ти з соромом, і нас не осором, оголосивши приховані гріхи наші на страшному Твоєму суді перед ангелами і людьми , але зроби нас спадкоємцями вічного прощення і нетлінної Твоєї слави. Бо чоловіколюбець Ти, і тобі славу віддаємо, з Безначальним Твоїм Отцем, і Пресвятим і Животворящим Твоїм Духом, нині і повсякчас і на віки віків.

6. У першу неділю Великого посту.

Дякуємо Тобі, Господи Ісусе Христе, що Ти дав нам на спасіння даний час посту, приготовляючи зціляти в щвидкому часі найбільші рани наших душ, і прощаючи нам багато гріхів. Молимось Тобі також, Преблагий: зніми з нас всяке фарисейске лицемірство під час посту і видали юдейську похмурість, від нашої стриманості пиху віджени, всяке свавілля заборони, і балакучість, і лихі думки; наповни нас світлістю та істиною, яку Ти узаконив; зміцни нас на боротьбу проти пристрастей, дай нам силу на боротьбу проти гріховності; відчуженням від пристрастей приготуй нас слідувати за Тобою, що показав нам перемогу над дияволом через піст, і зробитися учасниками смерті і воскресіння Твого, і наситититися вічною насолодою, яку Ти приготував голодним і спраглим правди твоєї; народові нашому, через піст і віру в Тебе, дай міць проти всякого нападу ворогів. Бо Ти є Милостивий Бог, і Тобі слава належить, з Отцем і Пресвятим і Благим і Животворящим Твоїм Духом, нині і повсякчас і на віки віків.

7. У другу неділю Великого посту

Молимо, Владико, Господи Боже наш, Твою благодать: почуй нас, недостойних рабів Твоїх, і сподоби нас досягти жаданого кінця часу даного нам посту у виправлення, і нас, що почали цей шлях, майбутні подвиги приведуть до бажаних вінців. Віддали від нас зброю пітьми, і зброєю Твого світла прикрась. Даруй нам стриманість правдиве, молитву таємну, але найбільш бажану Тобою, істину милостиню і Тобі бажану, щедротами Єдинородного Сина Твого, з Ним же Тобі належить слава, Отцю, і Святому Духові, нині і повсякчас і на віки віків.

8. У третю неділю Великого посту

Боже і Отче слави, який віддав за нас Єдинородного Свого Сина, і синами привів нас до Себе через Нього, і знов удостоївся Духа Святого! Змилосердься і нині над нами, що переступили заповіді Твої, і

не погуби нас з віддаленими від Тебе, і не наведи на нас голод в Твоїх духовних даруваннях; але сподоби нас наближатися до Тебе вустами і серцем, і гідність усиновлення справою яви над нами, які переймають наверненням до Тебе блудного сина, в якому Ти показав нам невимовне Твоє до грішників чоловіколюбство; щоб ми досягли Твоїх нескінченних благ, які Ти приготував виконавцям Твоєї волі. Благодаттю і милосердям і чоловіколюбством Єдинородного Сина Твого, з Ним же Тобі належить слава, нині, і повсякчас, і на віки віків.

9. У четверту неділю Великого посту

Господи Боже наш! Ми, недостойні, удостоївшись стояння у святому Твоєму місці, і не маючи принести Тобі ніякого доброго діла, Тобі, нічого не потребуючому з наших благ, приносимо як жертву покаяння серця і смирення духа, просячи для себе у Твоєї благості прощення за гріхи. Почуй наше нікчемне моління, що не принизив митаря, який упокорився перед Тобою, і показав його праведним більше за фарисея, що хвалив самого себе, його ж похвальбу і мерзенну велемовність віддали від нашого серця; але даруй нам печаль митаря і найближчу до Тебе смиренність, бо хто підноситься буде принижений, а хто смиряється буде піднесений; та удостой нас блаженства в Царстві Небесному, що зберігається для убогих духом. З милосердя Христа Твого, з Ним же благословенний Ти, з Пресвятим і Благим і Животворящим Твоїм Духом, нині і повсякчас і на віки віків.

10. У п'яту неділю Великого посту

Христе Боже наш, що підтримуєш всіх падаючих, повалених же піднімаєш, Невіддільний, що народжуєшся з Отцівського лона і втілився від святої Діви Марії, і в світ прийшов, щоб удостоїти піклування і повернути в початкове єство нашу відпалу природу, що піддалася нападу безтілесних і душогубних розбійників, і позбавлену нетління і тяжко поранену ними! Ти, Владико, вилікуй наші невидимі язви і перев'яжи рани душевні чесною Твоєю Кров'ю, що пролив Ти за нас, і святим Твоїм помазанням, яке нам дарував Ти; і визволи нас від поразок, що безперестанку наносяться нам невидимими силами, які поспішають викрасти у нас навіть віру в Тебе і надію, і бажають змити з нас благодать Твою; не позбав нас чоловіколюбства і спасительного лікування, щоб, зцілившись і очистившись від усякої скверни, ми удостоїлися звання первонароджених, написаних на Небесах, бо Ти

– лікар невидимих і видимих недуг. Бо Ти є Бог наш, і тобі славу віддаємо, Отцю і Сину і Святому Духові, нині і повсякчас, і на віки віків.

11. В день Благовіщеня

Господи Боже Вседержителю, Ти дозволив Єдинородному Твоєму Синові втілитися від Чистої Діви і стати людиною заради нашого спасіння, що послав Твого ангела Гавриїла благовістити зачаття Його без сімені Дівою Марією, Його ж визначив Ти перш віків призначеним бути вісником цього страшного таїнства, Його молитвами і всіх святих Твоїх звіщай мир душам нашим благодаттю Твоєю відпущення гріхів і радість невід'ємну, подати мир людям Твоїм, покажи нам шлях, йдучи яким добре догодимо Твоїй благодаті, і до небесного Твого царства приведи нас, заради щедрот Бога і Владики, з Ним же благословенний Ти, і з Пресвятим і Благим і Животворящим Твоїм Духом, нині і повсякчас і на віки віків.

12. У суботу Лазаря

Христе Боже наш, на четвертий день після смерті Лазаря Твоїм гласом від уз смерті звільнив і в життя повернув, Сам і нас гріхами умертвлених оживи, життя добродійне даруючи, і бажаного вічного життя спадкоємцями нас зроби. Бо Ти є життя і воскресіння наше, і Тобі належить слава зі Безначальним Отцем і Пресвятим і Благим і Животворящим Твоїм Духом, нині і повсякчас і на віки віків.

13. У Квітну неділю

Господи Боже наш, який почув і прийняв сльози святих жінок мироносиць у Віфанії Марфи і Марії, і про Лазаря померлого і похороненого чуючи, святим Твоїм учням і апостолом сказав: Лазар помер, і радію заради вас, бо піду розбудити його. Сам, Владико благий, прийми молитву нашу, що звертаємося до Тебе всім серцем. Коли ж не вірили юдеї, Ти вивів його з могили, на четвертий день після смерті, сказавши: Лазар, вийди геть! І щоб вийшов мертвий, обв'язаний по руках і ногах полотном, і обличчя було його убрусом зав'язане; знову звернувся до людей і сказав: звільніть його і залиште йти. Тебе йдучого від Єрусалиму до Віфанії, до гори до Оливної, яка є близько Віфанії, юдейські діти зустрічали Тебе, сидячім на осляті, тримаючи в руках пальмове віття співаючи та й промовляючи: Осанна в вишніх. Вірні ж люди, тримаючи гілки від дерев, співали: Осанна Сину Давида, благословенний

Той, що прийшов і знову йде в ім'я Господнє, Цар Ізраїлю. Тому і ми зі страхом і любов'ю Тобі єдиному безсмертному і непереможному, що володіє життям і смертю, перемоги знамення несучому, з радістю співаємо: Благословенний, хто йде в Ім'я Господнє, благословенний Животворящий всіх нас, що удостоїлися причаститися святих, пречистих, безсмертних, життєдайних, небесних і страшних Твоїх Таїн на відпущення гріхів. Бо Тобі належить уся слава, Отцю і Сину і Святому Духові, нині і повсякчас, і на віки віків.

14. У Святий і Великий Понеділок

Цар віків і Творець всього видимого і невидимого, Христе Боже наш! Через невимовне Твоє до нас милосердя, добровільно Себе Самого принизив, щоб бути людиною як ми у всьому, крім гріха. Не залишивши лона Отця, але прийшовши у не природним стані Свого Божества і Царства, зубожілу нашу природу прийняв Ти, бажаючи постраждати і померти за нас, та стражданнями і смертю звільнити рід наш, колись засуджений власним гріхом. Не причастився б Ти страждань Божественною природою, якби не зодягнувся добровільно в пристрасну і смертну нашу природу. Але зажадавши перетерпіти Свої страждання, і заради них прийшов, словом сили Своєї, Владико , висушив Ти безплідну смоківницю, тим самим провістив погибель юдеїв через їх невіру і гріхи. Нас же, хто вклоняється і визнає Твою владу, сподоби, Господи, принести Тобі віру чисту і непорочну, помножену благими справами та здійсненням чеснот. Аромат страждань Твоїх вклавши в наші члени, зроби нас і причасниками слави воскресіння Твого. Підніми християнський рід і від володіння рабського ярма звільни. Благослови людей Твоїх, що прийшли до поклоніння Твоєму Хресту і Животворящого Воскресіння. І Твого Царства причасниками всіх нас зроби, молитвами благословенної Твоєї Матері, нашої ж Владичиці, і заступництвом всіх святих Твоїх. Бо Твоя є слава і Твоє є вічне Царство з Безначальним Твоїм Отцем і Пресвятим і Благим і Животворящим Твоїм Духом, нині і повсякчас і на віки віків.

15. У Святий і Великий Вівторок

Господи, Ісусе Христе, Боже наш, Ти удостоїв нас досягти цього дня напередодні страждань Твоїх, якими Ти позбавив від мороку беззаконня немічний і грішний рід наш! І нині, чоловіколюбний Господь,

Сам сподоби нас бажаної винагороди, заради вірного моління і множення чеснот, пробуджених в рясному плодоносінні, які пам’ятають Твої заповіді, і зроби сосуди душ наших такими, що не потребують поповнення єлеєм, подібно розсудливим Дівам, примножуючи Тобі довірений їм Тобою талант і прикрасилися всякими видами чеснот, – сподоби нас разом з ними увійти в невимовну насолоду Твого Царства і почути великий Твій і бажаний голос почувся: «Прийдіть, благословенні Отця Мого, і наслідуйте приготоване вам Царство», його ж усі ми очікуємо отримати Твоєю благодаттю і чоловіколюбством невимовного Безначального Твого Отця, і силою Пресвятого і Благого і Животворящого Твого Духа, в нескінченні віки віків.

16. У Святу і Велику Середу

Хвалимо і вдячно підносимо невимовне море Твоєї благодаті, поклоняємося Твоєму, Христе, невимовному сходженню смиренності. Ти, Сущий недосяжне Божество, і Неприступний для сил небесних – довготерпеливий зволив витримати торкання нечистих людських рук і цілування поганих вуст, був показаний поцілунком нечистих вуст зрадника, і грішної жінки долоні розсудливо торкалися і тримали Тебе. Знаючий серця всіх, Христе Боже наш! Сподоби і нас прогнати сріблолюбні бажання, щоб разом з ними ми не впали б у глибину відчаю. Але даруй нам христолюбивий розум і сподоби нас намір наш направити до покаяння. Щоб разом з покаянням блудниці і нам отримати визволення від гріхів і придбати приєднання до Тебе, Сотворителя нашого. І грішне та розпусне життя допоможи нам прогнати і повністю залишити. Твої страждання в тілі нашому носити завжди нас сподоби. Щоб з’явитися нам причасниками і співучасниками слави Твоєї – силою за нас Твого добровільного розп’яття, особливо ж сприятливими молитвами нашої Владичиці і Богородиці, і всіх святих Твоїх. Бо треба нам служити Тобі і невпинно славословити Тебе, з Безначальним Твоїм Отцем і Пресвятим і Благим і Животворящим Твоїм Духом, нині і повсякчас і на віки віків.

17. У Святий і Великий Четвер

Владико Всеблагий і Всемилостивий! Оспівуємо і величаємо, і дякуємо Тобі, безгрішному Богу, що прийняв на Себе і за нас добровільно зазнав страждання плоттю. Коли славні учні під час омовіння ніг

на вечері просвіщалися, тоді Юда нечестивий, сріблолюбством хворий, затьмарився, взявши тридцять срібняків, ціну Оціненого, і продає праведного Суддю злочинним архієреям і книжникам; був він сповнений багатьох благ і зробився учнем, але скоїв зрадницький злочин – зрадив Тебе, безсмертного Царя і Господа слави, беззаконним вовкам, коли взявши в руки мотузку і опустивши свою руку в чашу, говорив злочинним архієреям: кого я поцілую хитрим цілуванням, Він є, тримайте Його. О злочинний Юда! Сріблолюбна вдача привела тебе до удавлення, яке ти переніс за праведним судом Божим. І ми, вірні, з любов'ю причащаючись пречистого і животворчого Тіла і Крові, з любов'ю і страхом поклоняємося Спасителю, хресним стражданням, похованню і воскресінню Його, Господа і Бога і Спасителя нашого Ісуса Христа. Бо Твоє є царство і сила і слава, Отця і Сина і Святого Духа, нині і повсякчас і на віки віків.

18. У Святи і Великий день Пасхи Христової

Світлий день спасіння нам засяяв, браття, – Святої Пасхи Господньої. Через це різними мужами прикрасилися Церкви Господні. Бо цей час посту пройшовши, радості воскресіння досягли. Бо радіє все творіння воскресінню Христа Бога нашого: Небо просвіщається і земля прикрашається і море стихає; мучителі замовкають і благовірні співають, оголошені просвіщаються і разом з нами в мир приходять, прикрості зникають, Церкви веселяться, Христос прославляється! Сини на руках матерів, світло прикрашених нарядами, Царю дари приносять, не квіти маслин приносять, але нових людей, що прийняли хрещення, відроджених зоряним сяйвом. Нас же грішних і смиренних ієреїв подібне прославлення з похвалою прийми, як Благий і Чоловіколюбний. Віру укріпи, язики лукаві цього світу приборкай і втихомир. Стоячих тут людей єдиною любов'ю об'єднай. Бо Ти є істинний Бог, Життя вічне, і Тобі славу віддаємо, Отцю і Сину і Святому Духові, нині і повсякчас, і на віки віків.

19. У неділю Фоми

Поставив Ти нас в скинії Твоїй, Господи, відкрив Ти нам житло Твоє Святе, вклавши в уста наші переможну пісню. Звеселив Ти нас пречистим і пресвятим Тілом Твоїм, напоїв Ти нас з вічного джерела Твого, яке тече з Пречистого і Животворчого ребра Твого, його ж побачивши, відчувши, і поклоняючись апостол Фома голосно вигукнув:

Господь мій і Бог мій. І що даємо Тобі, Владико, за все, що дав Ти нам? Тому Сам Ти, державний всіх Володар, ієреїв наших, що у вірі православній живуть, одягни правдою, людей, що стоять тут, в мирі збережи, язики лукаві приборкай, братів наших, що в полоні поверни, і світ Твій мирним зроби, Боже Спасителю наш. Бо Тобі належить усяка слава, честь, подяка і поклоніння, з Предвічним Твоїм Отцем, і Пресвятим, і Животворящим Твоїм Духом, нині і повсякчас і на віки віків.

20. У день Вознесіння

Піднеси, Владико, на небо думки наші, тих, хто на землі поклоняється Твоєї Державі, і розум наш від земних турбот притягни до Себе, бо підняв у Собі принижену природу нашу, і зробив це з Співпрестольним і Всевишнім Твоїм Отцем, і сподоби нас на землі, як на небесах, жити, вищого шукати і тільки про нього думати, і бажати Твого славного й страшного приходу, його ж образ ангелами провістив Ти, бачити Твоє на небеса сходження блаженним апостолом, які на хмарах повинні будуть піднятися у час зустрічі з Тобою, що йде судити всесвіт у правді, та з ними і ми гідно радіймо, Твоєї розради удостоєні, благоволінням і чоловіколюбством Безначального Отця, з Ним же Благословенний Ти і Прославлений, і зі Святим, і Благим, і Животворящим Твоїм Духом, нині і повсякчас і на віки віків.

21. На святу П’ятидесятницю

Здійснив для нашого спасіння воскресіння Своє після страждання, і сходження на Небеса, нахиливши їх і зійшовши для втілення від Діви заради нас, Христос, і заснував на землі Свій благовіст, зішестям Утішителя, Духа Твого, на земних Твоїх учнів, також постійним і пресвятим в них перебуванням, а через них – і з нами, які повірили через них в Тебе – підтверджує незмінне пришестя і перебування в Церкві різними Його даруваннями! Не відбирай від нас, нечистих через гріх, Його благодать, але знищ всяку притаманну нам плотську думку, що заважає Його перебуванню в нас; віджени від нас всяке лукаве знання, порожнє слово і діло, що заподіє біль Йому; знищ всяку скверну пристрасть, яка прагне погасити Його сяйво, що просвіщає нас і зробити наші душі темними; не позбав Його світла, зроби нас чистим вмістилищем Його слави, на зразок Твоєї світлиці; та невпинно вкладай в нас

пам'ять про голос Безначального Твого Отця, що оголошує Тебе улюбленим Сином; щоб, думаючи про заповіді Твої, ми сяяли, разом з удостоєними невимовного Твого Царства, бачачи в Тобі безначального Твого Отця, з Ним же благословенний Ти, з Пресвятим, і Благим, і Животворящим Твоїм Духом, нині і повсякчас і на віки віків.

22. У день Успіня Пресвятої Богородиці

Боже, Боже наш, що представив через смерть до життя нетлінну Свою Матір, і понад слів зробив Її, поховану, вище могильного тління, і так звідусіль привів до Її поховання апостолів! За молитвами Богородиці Ти всіх нас, що святкують Успіня Її, звільни від усякої мертвої думки і діла, і визволи від усякої душевного зіпсуття, спаси від смертного сумніву, і збережи від зневір'я чи поганства аж до гробу; для держави нашої зупини всякі підступи і насильство, умертви всяку зухвалість іноплемінників і принизь похвальбу всіх єретиків. А нас, що взиваємо до Тебе, збережи в цьому святому служінні різноманітним відпущенням гріхів і каяттям, і зміцни, щоб ходити у всіх Твоїх заповідях; сподоби всіх нас вічного Твого життя. Бо Ти бажаєш усім людям спасіння і Тобі належить слава, з Безначальним Твоїм і Вседержителем Отцем, і Пресвятим, і Благим, і Животворящим Твоїм Духом, нині і повсякчас і на віки віків.

23. Інша молитва на день Успіня Пресвятої Богородиці

Величаємо Тебе, Пречиста, оспівувана всіма Владичице Богородиця. Бо страшне і незрозуміле здійснене заради мене таїнство. Ти – Богоблаженна, Пресвята і гідне Бога вмістилище, всесвітня радість, готова помічниця всім потребуючим. Світло даного нам святкування, Непорочна, чудне ж Успіня Твоє, Пречиста, славне і на небо сходження Твоє, спочин вище всіх людей, разом патріархів і пророків. Бо говорить писання: Єнох, догодивши Богу, упокоївся, Мойсея ж поховання ніхто з людей не пізнав, Ілля в колісниці вогненній на небо узятий. Бо Ти і Матір'ю, і Небом, і Престолом, і Храмом є Бога Слова. Через це, велику маючи відвагу, моли Сина Твого і Бога нашого, з Тебе невимовно втіленого, Йому ж і священну душу Твою віддала Ти, мир даруй світові і святим Твоїм церквам, вірним же людям Твоїм перемогу над усяким ворогом даруй, і наше убозтво збагачуй і звільняй від похмурого осуду, і нахили під ярмо виправдання, звільни і нас від наших гріхів, і сподоби всіх нас небесного царства, а ми, недостойні

слуги Твої, благодаті удостоєні, славу вознесімо Отцю і Сину і Святому Духові, нині і повсякчас і на віки віків.

24. У часі Літургії хрещення (недільна)

Сьогодні христолюбиві слухачі побачили Господа і Бога нашого, на жертовнику лежачого. Сьогодні бачимо Владику, роздробленого і пропонованого нам. Сьогодні чули святий і солодкий голос, який говорив: Це є Тіло Моє, що за вас ламається на відпущення гріхів. Це Тіло спалює терни гріхів і просвіщає душі вірних. Жінка, яка кровоточила, торкнувшись цього Тіла, була врятована. Це Тіло донька хананеянина побачила і одужала. Велика грішниця, до цього Тіла доторкнувшись, від усієї душі покаяння просила, від гріхів звільнилася і удостоїлася Царства Небесного. До цього Тіла апостол Фома доторкнувся і закричав гучним голосом: Господь мій і Бог мій. І знову Сам Він говорить: Пийте з неї всі, це є Кров Моя, що за вас і за багатьох проливається на відпущення гріхів. П'ємо Кров небесну і земну. П'ємо Кров, з ребра Його святого пролиту. П'ємо Кров, і спасіння маємо. П'ємо кров, нею і звільняємося. Бачите, браття, яке Тіло їмо. Бачите, браття, яку Кров п'ємо. Отримаємо всі, браття, віру щиру, любов правдиву, і Царство Небесне успадковуємо, і будуть посоромлені перед страшним Суддею всі ті, хто вчить з пристрастю і злістю. Бо Йому належить слава, честь і поклоніння, Отцю і Сину і Святому Духові, нині і повсякчас, і на віки віків.

25. У дні пам'яті святих

Яку хвалу або яку пісню, або яку подяку, або нагороду даймо Єдиному Чоловіколюбцю Богу нашому, бо навіть нам, осудженим до смерті і в гріхах потопаючим, Він дарував свободу, і дав нам безсмертної і небесної їжі – святого Тіла і Крові Христа Свого; тому молимо Тебе: щоб це не було нам в осуд, також слуг Твоїх, священиків, збережи з нами в честі і добрім житті, також стережи до останнього подиху стоячих тут людей Твоїх і зроби їх учасниками Твоєї таємничої трапези; буде це нам на освячення душі й тіла, у дотримання заповідей Твоїх, щоб ми удостоїлися досягти і Небесного Твого Царства зі всіма, що догодили Тобі від віку, по молитвам і благанням Святої, Пречистої, Славної, Благословенної Владичиці нашої Богородиці і Діви Марії, і святого (ім'я), його ж пам'ять сьогодні здійснюємо, і всіх Твоїх святих , нині і повсякчас і на віки віків.

26. У дні пам'яті святих мучеників.

Господи Святий, що в святих спочиваєш. Ти дарував святим мученикам добре подвиг свій звершити, благочестя виявити і сповідання віри виконати, згадай нас благословенням Твоїм, відвідай нас спасінням Своїм, сподоби нас, Владико, поминати святих мучеників Твоїх у всі часи і стати причасниками їх страждань. Та майбутньому їх спадкоємцями, отримаємо і належну їм благодать. Молитвами Твоєї Матері і всіх святих, отримаємо спасіння душ наших, бо Тобі належить всяка слава навіки.

27. У дні пам'яті мучениць.

Господи Боже, надія і радість усіх, хто від віку добре догодив Тобі, сподоби нас духовно оспівувати святих Твоїх, любити тих, хто полюбив Тебе. І зробитися подібними до них у благочесті подвигу. Святий Боже наш, даруй нам їх терпіння, щоб життя закінчити і віру зберегти. Сподоби нас хвалити Тебе достойно, і в цьому благодаті й освячення причаститися, бо Ти є багатої милості податель і Тобі славу віддаємо, Отцю і Сину і Святому Духові, нині і повсякчас, і на віки віків.

28. У дні пам'яті преподобних і святителів.

Владико Христе, Боже наш, Бога Отця Слово, і Син, і Агнець, Єдиний Святий, і Безгрішний, для великої мирної благодаті, побажавши нам дарувати святителів та святих. Ти різними чинами прикрасив Святу Твою Церкву, яку Ти врятував Своєю кров'ю, дарував нам святкувати пам'ять преподобних і святителів поминати, святих пастирів і вчителів наших, виконавши слова правди Твоєї і благе вчення нам подавши. Ти їх спрямував до бажаної обителі Твоєї, і прославив гідно, як і вони Тебе прославили. Сподоби і нас, їхніми молитвами і благаннями, дітей вічного світла і вчителів, благочестиво і непорочно жити, адже разом з ними звертаємося до Тебе, Благого і Чоловіколюбного. Бо Ти є податель вічної благодаті, і Тобі належить слава, честь і поклоніння, нині і повсякчас, і на віки віків.

29. Молитва у пам'ять святих пророків.

Владико, Господи Боже наш. Ти діянням Пресвятого Твого Духа святих пророків просвітив, бачення небесні їм показав і ці передбачення виконав приходом Своїм. Прийми й нашу молитву як пахощі приємні, очисти нас від усякої скверни і пристрастей гріха. Храм Собі

сотвори, вкоренивши святість в серця наші бажанням солодощів Твоїх. Та слідуючи за Тобою, сприймати Твого розумного світу запах. І Тебе почнемо прославляти, славлячи з Безначальним Твоїм Отцем, і з Пресвятим, і Благим, і Животворящим Твоїм Духом, нині і повсякчас, і на віки віків.

30. Молитва у пам'ять святих апостолів.

Христе Боже наш! Ти дарував нам Своїх святих учнів і апостолів, опікунів та молитовників. Вибравши їх з рибалок і безкнижних, і митарів, для великої і благої справи зробив їх промовцями і мудрецями. Через них істинну віру людям передав. Ти удостоїв нас, їхніми молитвами бути захищеними і святкувати пам'ять невимовної їх слави, бути споглядачами Тебе і будучи освяченими сяйвом Твого Благовістя, від слова, діла і думки злої відвертатися. І єдиним багатством збагачуватися – Твоїми Божими щедрими дарами, яких Ти удостоїв нас, бо Ти Милостивий, Щедрий і Чоловіколюбний, і Тобі славу віддаємо, з Безначальним Твоїм Отцем, і Животворящим Твоїм Духом, нині і повсякчас, і на віки віків.

31. Молитви у дні свята Предтечі і Пророка Іоана.

Ангела у плоті і найбільш великого з народжених жінками, Іоана, перед приходом Єдинородного Твого Сина, Богородицею несказанно народженого, Ти, Владико, послав на землю оголошувати прихід Його з небес, Який зійшов у пекло заради визволення померлих і спасіння нам дарував, удостоївши цього останнього Пророка і Хрестителя засвідчити все вінцем мучеництва. Світлом життя його освяти нас, сяйвом проповіді його направ на шлях виконання Твоїх заповідей, і всіх нас в Царство Небесне введи щедрістю Христа Твого, з Яким благословен Ти і прославлений, з Пресвятим, і Благим, і Животворящим Твоїм Духом, нині і повсякчас, і на віки віків.

32. На літургії св. Іоана Златоуста, понеділок.

Владико Господи Ісусе Христе Спасителю наш, що удостоїв нас бути учасниками слави Твоєї життєдайним причасттям святих Твоїх Таїн, бо, як образ смерті Твоєї і воскресіння, це здійснювати заповів нам, збережи нас у святині Твоїй, які пам'ятають Твою благодать і живуть з Тобою померлим і воскреслим за нас. Співслужи з нами, і нам, послужившим Божественним Твоїм Тайнам, ступінь благодаті

даруй і велику відвагу перед Страшним Престолом Твоїм. Бо Ти є істинний Бог і Живий, і Вічний, і Тобі славу віддаємо, з Отцем і Святим Духом, нині і повсякчас і на віки віків.

33. Ще одна молитва на літургії св. Іоана Златоуста, вівторок

Боже Превищий, Пречистий і Всевидящий, і Вічний, і Предобрий – Син Співбезначальний, Отець, і Святий Дух, нероздільний від Отця і Сина! У Дусі всемогутньому і співвічному ми приносимо подяку, яку Ти подав нам, смиренним і грішним, і підніс, і удостоїв усиновлення, і зробив нас причасниками Безсмертної і Непорочної Їжі. Тому закликаємо Тебе і молимо: зберігай слуг Твоїх, зміцни державу нашу, даючи воїнству нашому сміливість і перемогу, як Ти дав Ісусу Навину. Ти служив цю святу літургію з нами і Божественним Твоїм Тайнам послуживщим, подай добре місце і велику відвагу на страшному суді Христа Твого; збережи людей Твоїх, що стоять тут, у мирі та однодумності, утвердив віру православну, приборкай язичників, визволи від полону православних християн – братів наших, відвідай немічних, будь керманичем для тих, що знаходяться в небезпеці на морі, і зроби світ мирним. Бо Ти є Податель благого і Спаситель душ наших, і Тобі славу віддаємо, Отцю і Сину і Святому Духу, нині і повсякчас і на віки віків.

34. Ще одна молитва на літургії св. Іоана Златоуста, середа.

Боже Всевидющий і знаючий таємниці серця! Ми, зробившись учасниками Твоєї Божественної слави через причастя пречистих і життєдайних Твоїх Таїн, закликаємо Тебе: не відвернися від роду нашого, не відкинь, не покинь, але подай нам достаток у всьому – зціляючи в хворобах, позбавляючи від спокус, втішаючи в скорбутах, допомагаючи в чесноті і терпінні, багато постачаючи талантами, подаючи в справжньому житті корисне у всьому, і співслужителям моїм, дияконам, і всім твоїм людям; і удостой нас досягти також безсмертного Твого життя і Небесного Царства. Бо Ти є подавець всього благого і Спаситель душ наших, і Тобі славу віддаємо, Отцю і Сину і Святому Духу, нині і повсякчас і на віки віків.

35. Ще одна молитва на літургії св. Іоана Златоуста, четвер.

Тобі, Владико, Творцю всього, приносимо старанне моління: збережи повноту Твоєї Церкви, спаси рукою Твоєю всесвіт; прийми

охоче молитви наші і нахилися швидко до нужденних людей; відверни напад заплямованих вбивством іноплемінників й зруйнуй ради всіх ворогів-гнобителів; розпороши порчу лукавого і подай багатий мир; гідність священства прослав, будь прихильний до старання дияконів, іподияконів і співців, сподоби подяки старання читців; увінчай перемогами правителів, утверди надію дівоцтва, підтримай скорботу вдів у терпінні, і врозуми поважних одношлюбністю, та нас всіх, що поклали надію в вірі на Тебе, удостой бути жителями Небесного Царства, щоб, живучи в Ньому й увінчані нетлінням, ми віддавали славу Тобі, Отцю і Сину і Святому Духові, нині і повсякчас, і на віки віків.

36 Ще одна молитва на літургії св. Іоана Златоуста, п'ятниця.

Господи Боже наш, що прийняв жертву хвали і служіння угодне! Ти Син і Агнець Божий, що береш гріхи світу, Агнець Непорочний, Який не прийняв на Себе ярмо гріха, і заколений, роздробляємий і неподільний, що вживається і не скінчається, але освячує тих, хто вживає Тебе. Ти зробив нас причасниками невимовних і небесних Тайн в спогад добровільного страждання і животворящого триденного воскресіння! Ти, Владико, збережи також слуг Твоїх, правителів наших, і зроби, щоб вони дбали про Твою правду у всяку годину і час; визволи полонених; будь правителем для плаваючих по небезпечному морю і прийди на допомогу до всіх, хто проситиме Твоєї допомоги. Бо Ти є Податель благого, і Тобі славу віддаємо, Отцю і Сину і Святому Духові, нині і повсякчас, і на віки віків.

37. Ще одна молитва, святого Василя, на літургії св. Іоана Златоуста в суботу.

Святий Боже, що поставив під Собою страшних Херувимів і зробив, щоб перед Тобою стояв чин Серафімів, святих і непорочних і найвидатніших, окрилених, полум'яних, і що прославляється страшною могутністю святих архангелів! Ти, найвищий Владика, прийми і нашу, грішників, молитву з подякою, і збережи повноту Твоєї Церкви; священиків Твоїх одягни в правду, і подай благу винагороду слугам Твоїм дияконам, і сподоби їх також шанованого Твого священства; воїнству нашому даруй перемоги, і благослови стоячих тут людей Твоїх духовним благословенням. Бо всяке добре даяння і всякий дар досконалий, поданий з висоти від Тебе, Отця світла, і Тобі славу від-

даємо, з Єдинородним Твоїм Сином, і Пресвятим, і Благим, і Животворящим Твоїм Духом, нині і повсякчас і на віки віків.

38. Заупокійна молитва

Владико, Господи Вседержителю, не залиш слуг Своїх і не відкинь тих, хто молиться Тобі. Спокій подай слугам Твоїм, що відішли від нас на лоно Авраама, Ісака та Якова. Упокій їх, Господи, в місці доброму і світлому, у дворах райських. Не згадуй гріхів людських як Творець, і тих, що оспівують Тебе, невимовної їжі удостой. Ти живих з радістю збираєш, бажаючи нас від гріхів звільнити, подаєш на споживання нам чесне тіло Твоє і чесну кров Твою. Роблячи нас причасниками Твоїх святих, бо Ти Єдиний живими і мертвими володієш у всі віки і Тобі славу віддаємо, Отцю і Сину і Святому Духові, нині і повсякчас, і на віки віків.

ЧИ ІСНУВАЛИ «ВІЛЕНСЬКІ МУЧЕНИКИ»? ДО ІСТОРІЇ АГІОГРАФІЇ КИЇВСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я

Сьогодні, коли Київське Православ'я жадає звільнення з духовного полону Московського Патріархату, час переглянути і деякі сумнівні пам'яті, що були нам накинута для політичних цілей.

На наш погляд, однією з таких пам'ятей є і пам'ять «віленських мучеників» (Антонія, Іоанна, Євстафія), яких нібито покарав Великий князь Ольгерд за приналежність до «православної (християнської) віри» 1347 року

Питання про історичну достовірність цієї пам'яті не раз піднімалася західними дослідниками. Найбільш відомі в цій справі роботи віленських істориків-агіографів Владислава Загорського[1] і Казимира Ходиніцького[2]. Невизначеність історико-агіографічного матеріалу постійно турбувало і російських агіографів РПЦ МП.

Наприклад, професор Московської Духовної Академії Д. Огіцькій в 1984 р поміщає в журналі «Богословські роботи» статтю «До історії Віленських мучеників»[3]. Цікавою відмінністю роботи проф. Огіцького є те, що, намагаючись довести історичну достовірність мучеників, він так і не знайшов жодної згадки про неї в історичних пам'ятках суто білоруського походження. Поява цієї пам'яті в «Пролозі», що походять з Супрасльського монастиря, датується XVI ст. і має явно не місцеве походження, про це добре свідчать різні дати пам'яті в різних списках (14 квітня і 14 січня).

Взагалі, якщо ми розглянемо питання наявності пам'яті «Віленському мученикам» у календарях Київського Православ'я, то побачимо дуже цікаві моменти.

Так, в календарі Апостола Ф. Скорини, який створювався саме на білорусько-українській православній традиції, пам'ять «віленських мучеників» відсутня, що є вельми показовим фактом, бо ця книга

---

[1] W. Zahorski. Legenda o trzech meczennikach wilenskich. // Zrodla mocy. 1927, № 2, s. 68-72

[2] K. Chodynicki. Geneza i rozwoj legendy o 3 mgczennikach wilenskich. // Ateneum Wilenskie/ 1927, IV, 13, s. 416-451.

[3] Проф. Д. П. Огицкий. К истории виленских мучеников. // Богословские труды. Издание Московской Патриархии. Москва, 1984

створювалася саме в Вільні. Тим більше, що пам'ять про Київського князя Володимира білоруський першодрукар змістив[4].

Також немає пам'яті Віленським мученикам і в календарі Віленського напрестольного Євангелія 1575 р.

На нашу думку, це може служити свідченням того, що під час Ф. Скорини вшанування «віленських мучеників» в самій Вільні не існувало, або, як мінімум, воно не було нашою православною традицією.

У Віленському православним Служебнику 1583 р., під 14 квітня «Віленські мученики» вже згадуються, але як «нові», без прив'язки до Вільні[5]. Цей факт, на нашу думку, дуже цікавий.

По-перше, якби традиція вшанування «віленських мучеників» дійсно існувала в Київському Православ'ї, саме на території Білорусі і України, то для укладачів календаря вони явно не були б «новими», адже минуло вже більше 250 років. Але все стає зрозумілим, якщо ми згадаємо, що фактично від 1415 і до останньої чверті XVI ст. релігійних контактів Київської митрополії Константинопольського патріархату з Московським православ'ям не було. Від початку – через поставлення власного митрополита в Новгороді, потім – через політичні події, а з 1439 року – через розрив Москвою контактів з Константинополем і фактичним проголошенням їй автокефального статусу. Найбільш ймовірно, що дана пам'ять потрапила в календар через знайомство редакторів з постановами Московського церковного собору 1549 р. Тому природно, що пам'ять «віленських мучеників» була для білоруських укладачів цього видання «новою» і, на нашу думку, була включена в календар через надію на продаж певної частини тиражу в Московському Великому Князівстві.

По-друге, важко собі уявити, що Віленські укладачі календаря опустили такий важливий факт, як саме Віленське походження мучеників (тим більше в московських календарях це зазначалося). Тому, в зв'язку з назвою їх «новими», напрошується висновок: Віленські редактори Служебника знали про цих мучеників виключно з московських календарів, а в Вільні про них нічого не знали і, відповідно, традиції їх шанування тут не існувало.

Також відсутня пам'ять «Віленським мученикам» і в «Соборнику дванадцяти місяців» Київського православного митрополита Петра

---

[4] Апостол. Вільня, 1525, ст. 314 звт.

[5] Служебник. Вільня, 1583, ст. 241 v.

Могили. Цей факт, на нашу думку, особливо істотний, бо на час складання «Соборника прославляння «віленських мучеників» вже міцно закріпилося не тільки в московсько-російській православній традиції, а й в румунській і болгарській православних традиціях.

Гіпотезу про «штучну» (політичну) канонізацію підтверджує і опис пам'яті «вільнюським мученикам» у календарі Львівського напрестольного Євангелії 1665 р яке явно списане з московської редакції: «новоявлені мученики Антоній, Іоанн, Євстафій, що при Ольгерді поганим постраждали в Литві»[6].. Редактори даного видання, як і московські міфотворці, ігнорують (або просто не знають) не тільки християнство князя, а й той факт, що Великий князь Ольгерд перед смертю прийняв чернечий постриг з ім'ям Алексія[7]

Але особливо нас зацікавила опис рукописів Новгородської Софійської бібліотеки, який був створений російським дослідником Д. Абрамовичем, бо при описі рукописів автор особливо виділяє «російські пам'яті». Так, у всіх рукописах XIV, -XVI ст. ми не знаходимо жодної пам'яті «віленським мученикам»[8]. Даний факт повністю відкидає твердження московського життєпису про «історичне шанування». Втім, в московських церковних Статутах 1682 і 1695 років пам'ять «віленських мучеників» вже зникає, а їх реальне вшанування відновлюється тільки після «відшукання мощів» в 1814 році.

Якщо ж ми повернемося до московських джерел, то вчинене Великим князем Ольгердом покарання християн пояснюється проросійськими православними істориками тим, що Ольгерд «тимчасово залишив християнську віру і повернувся в язичництво» або тиском на князя з боку придворних литовців-язичників. Але Ольгерд був не першим владикою-християнином Великого Князівства. Уже вибір Міндовга на велике княжіння обумовлював його хрещення. Отримання корони з рук Римського архієрея було неможливо без сповідання ВКЛ християнською державою і хрещення всіх наближених до Великого князя. Тому, на наш погляд, гіпотеза про «тимчасовий перехід в язичництво» не надто переконлива. Православні церкви безперешкодно діяли на всій території Білорусі та України, в тому числі – Вільні і

---

[6] Евангелие напрестольное. Львов, 1665, ст. 809 (за нумерацією ел. копії).

[7] Праваслаўе ў Вялікам Княстве Літоўскім (Пад рэдакцыяй мітрапаліта БАПЦ Ізяслава (Бруцкага)). БАПЦ, 2002. Львоў, 2005, ст. 4.

[8] Абрамович Д.И. Описание рукописей Софийской библиотеки» (вып. I - Спб., 1905, II — Спб.,1907, III — СПб, 1910)

Віленському краї; в літописах і хроніках ВКЛ немає навіть згадок про переслідування християн. Та й не міг язичник управляти країною, де переважна більшість населення була християнами.

З традиційно-православного роду вітебських князів була і перша дружина Великого князя – Марія Ярославна (Вітебська), під час шлюбу з якою, за версією «московського життєпису», відбулося «вбивство за віру віленських мучеників».

В умовах християнства як державного віросповідання, якось дивно виглядає твердження московського «життєпису» і про те, що комусь довелося «таємно хреститися» або приховувати своє сповідання християнської віри.

Та й сама підстава покарання «віленських мучеників» дуже дивна – «відмова вживати м'ясо в часі посту».

По-перше, як свідчать історичні літописи і хроніки, військове оточення Великого князя Ольгерда складалася не тільки з язичників. Найбільш там було саме білоруської (литвинської) шляхти, яка на той час вже 300 років була православною, як і більшість населення ВКЛ. Тому важко собі уявити, що «відмова вживати м'ясо в часі посту» – це якийсь лакмус на невірність князю (якщо він на той час дійсно був язичником), бо тоді «зрадниками» виявилася б не тільки більшість його дружини, а й населення ВКЛ.

По-друге, малоймовірно, що подібний акт покарання саме за християнську віру залишався невідомим суспільству, а тим більше церковним ієрархам, більше 30 років. Особливо в умовах боротьби Великого князя Ольгерда з Московією за поставлення окремого митрополита для православних ВКЛ, про що піде мова нижче.

На нашу думку, якби дійсно таке покарання за віру сталося 1347 року воно б неминуче потрапила хоча в один літопис або хроніку, особливо Константинопольського або Московського походження.

І тут, в контексті появи московського міфу про «віленських мучеників», слід згадати, що Великий князь Ольгерд був переконаним і послідовним прихильником незалежності Православній Церкві ВКЛ і виділення її в окрему митрополію. Саме він підтримував митрополита Теодорита. Останній був Київським ченцем і ще за життя митрополита Теогноста, що керував митрополією з Москви, приїхав до Константинополя просити посвяти на Київського митрополита. Отримавши відмову Константинопольського патріарха, Теодорит поїхав до Болгарського патріарха Теодозія II. І, що особливо істотно, Болгарський патріарх надав Теодориту гід-

ність Київського митрополита. Свій вчинок патріарх Теодозій II обґрунтував тим, що Теогност залишив Київську кафедру і втік до Москви, через це кафедра виявилася вільною.

Більш того, на противагу московському ставленику на Київську митрополію Олексія, Ольгерд відправляє в 1352 р до Константинопольського патріарха свого кандидата на Київського митрополита – ченця Романа. І хоча Константинопольський патріарх віддає перевагу Олексію, Роман отримує сан Литовського митрополита і управляє Литовської митрополією до своєї смерті. Тільки після смерті Литовського митрополита Романа, Київська митрополія знову тимчасово об'єднується під владою митрополита Алексія.

Незабаром після нового об'єднання Київської митрополії під владою митрополита Олексія, який вибрав місцем свого проживання Москву, боротьба за право управління православними в ВКЛ набуває не тільки релігійний, а й політичний характер. Через духовне керування білоруським і українським православним населенням з Москви, Московський великий князь намагається обґрунтувати своє право на землі ВКЛ, активно використовуючи для цього авторитет митрополита, про що явно говорить московський життєпис Олексія: «У січні 1359 року, під час смоленско-московсько-литовських військових дій, святитель Олексій відправився до Києву, щоб заручитися підтримкою південноруських князів, але був захоплений Ольгердом, пограбований і ув'язнений; саме його життя перебувала в небезпеці. Однак святителю Олексію вдалося втекти, і в 1360 році він повернувся в Москву»[9].

У 1371 – 1374 роках відбуваються ще одні, досить успішні переговори з Вселенським патріархом про організацію незалежної від Москви Литовської (Київської) митрополії. Саме для зриву цих переговорів, митрополит Олексій вигадує якісь «Віленських мучеників», яких вбив за віру Великий князь Ольгерд.

Тому немає нічого дивного, що перший і єдиний відомий життєпис і «похвалу» «Віленським мученикам», склав грек – Михайло Бальсамон на замовлення Московського великого князя і Московського митрополита Олексія[10]. Адже дослідження інших варіантів тексту жит-

---

[9] Алексий Московский (http://drevo-info.ru/articles/5196.html)

[10] Праваслаўе ў Вялікам Княстве Літоўскім (Пад рэдакцыяй мітрапаліта БАПЦ Ізяслава (Бруцкага)). БАПЦ, 2002. Львоў, 2005, ст. 5.

тєпису «Віленських мучеників», в тому числі румунського і сербського походження, а також більш пізні католицькі списки, приводять нас до московської першоджерела.

Саме цей життєпис є практично єдиним підтвердженням «мучеництва». Для надання своєї політико-релігійної провокації більшої ваги, Московський митрополит Олексій надсилає лист з проханням про канонізацію в Константинополь, забезпечивши його відповідними свідченнями, а потім видає акт про вшанування святими Антонія, Іоанна та Остапа, ніби убитих Литовським Великим князем Ольгердом за православну віру: «В лето 6863. Посвящен бысть на митрополию Киевскую Алексъй русин от Филофея патриархи. Сей, за благословением патриархи, уставя святити день святых мученик литовских априля 14»[11].

Втім, сам акт канонізації «Віленських мучеників» Константинопольським патріархом дуже сумнівний, бо про нього ми знаємо виключно з документів Московського церковного собору 1549, а «речові докази» цього факту мають набагато більш пізнє походження.

Так, головним доказом Константинопольської канонізації служать «частини мощів віленських мучеників в хресті, який ніби подарований Патріархом Фотієм преподобному Сергію Радонезькому». Але інформація про це взята виключно з напису на футляри, який був зроблений в XVII ст., а слов'янські написи на хресті, про які люблять говорити російські дослідники, хоча по «палеографічними ознаками датовані XIV-XV ст., Навряд чи зроблені при патріаршому дворі в Константинополі». Навіть, саме Константинопольське походження хреста подається вченими як гіпотеза[12].

На наш погляд, діяння митрополита Олексія по «канонізації» «Віленських мучеників», які без сумніву були санкціоновані Великим Московському князем, мали далекоглядні мети: дискредитацію Великого Литовського князя Ольгерда в очах Константинопольського патріарха і руйнування самої ідеї незалежності Київської митрополії від Москви.

Саме тому, з огляду на політичну боротьбу за духовну владу над православними ВКЛ, дуже логічним виглядає той факт, що Москва визначила часом мучеництва 1347 р. – найбільш активний період боротьби за право управляти Київською (Литовською) митрополією Московського митрополита Теогноста (1328-1359).

[11] Полное Собрание Русских Летописей. т. II. СПб, 1845, ст. 350.
[12] Кучкин В.А. Сергий Радонежский // Вопросы истории, 1992, № 10, ст. 80.

Також опосередковано підтверджує виключно політичний характер появи легенди «Віленських мучеників» і той факт, що її реанімація була здійснена Москвою на церковному соборі 1549, під час міцних воєн Московії з ВКЛ (1500 – 1503; 1512 – 1522; 1534 -1537 р.). Слід зазначити, що у всіх цих війнах москалі використовували тезу про «захист православних» в ВКЛ.

Все вище викладене дає нам зробити висновок про те, що історія вбивства «віленських мучеників» Великим князем Ольгердом є політичною інсинуацією.

І. Проаналізуємо деякі факти московського життєпису та непрямі докази, якими його підтверджує російська агіографія.

У процесі нашого невеликого дослідження ми виявили, що існують кілька варіантів життєпису, які умовно можна розділити на московський і білоруський.

Білоруські тексти життєпису «віленських мучеників», які створені в XV – XVI ст. на підставі московського протографа, заперечують як їх вбивство саме Великим князем Ольгердом, так і взагалі мучеництва саме в кінці XIV ст.[13]. Подібний підхід повністю збігається з відомою вченим хронологією подій 1340-х років і з відомостями про православ'я Великого князя Ольгерда і його сім'ї.

Московський варіант, який використовується і до цього дня, навпаки, підкреслює вбивство «віленських мучеників» саме Великим князем Ольгердом, а в більш пізніх редакціях зустрічаються і прямі твердження про переслідування православних у ВКЛ.

Аналізуючи московську і Віленський редакції, можна висунути гіпотезу, що пояснює ці різночитання в світлі існування мощів «віленських мучеників».

Так, на нашу думку, гіпотетично можна припустити, що існувало свідоцтво про невідомих білоруських християнських мучеників, яке було складено ще в XI – XII ст. При цьому, прив'язка їх життєпису до Вільні може бути штучним. Як доказ можна навести згадку Полоцька в «Повісті временних літ», що розповідає під 1007 року про «перенесення святих в святу Богородицю». Подібна пам'ять з невизначеними святими, на нашу думку, цілком могла бути взята за основу більш пізнього московського міфу про «віленських мучеників», що в свою

---

[13] Сборник житий святых. Конец XV в. БАН Литвы, F19–102, лист 55 звт..-57; 13, лист 225 звт.-227.

чергу виключає згадку Великого князя Ольгерда в древньому білоруському варіанті життєпису.

Саме тому, білоруські редактори XV – XVI ст., Маючи під руками місцеві хроніки і літописи, знаючи власну історію, прибрали з московського варіанту згадку про Великого князя Ольгерда.

На користь згаданої вище версії, на нашу думку, говорить власне сама побудова тексту. Наприклад, говорячи про початок князювання Ольгерда, життєпис «Віленських мучеників» московської редакції говорить, що він «дозволив духівнику Марії священику Нестору проповідувати в язичницької Литві Православ'я, дозволив вибудувати кілька храмів – два в Вітебську і один у Вільні». Але про який дозвіл на проповідь і будівництво храмів може йти мова, коли православ'я було вже державним віросповіданням Вітебського князівства понад 300 років, і з тих пір на білоруських землях вільно існувало кілька єпархій. Власне і Вільня була переважно білоруським містом, де було багато храмів, а православне населення в XIV ст. значно перевершували невелика кількість балтійських язичників.

Також і певні редакції життєпису «віленських мучеників» кажуть явно про початок християнізації білоруських земель: «Темниця, де утримували Антонія і Іоана, перетворилася в розсадник християнства. До неї стікався народ, щоб побачити сповідників нової віри і послухати їх проповіді про Спасителя. Багато, доторкнувшись до світла істини Євангелія, брали святе хрещення. Жерці, дізнавшись, який вплив роблять брати на оточуючих, вирішили остаточно розправитися з ними».

Все це, на нашу думку, цілком укладається в життєпис в тому випадку, якщо розглядати християнізацію X-XII ст., особливо в світлі її проникнення на балтійські землі, такий дозвіл якогось князя-язичника цілком реальний, як і подальше вбивство священиків-місіонерів або власних підданих, які прийняли християнство. Останній варіант нам здається більш реалістичним навіть через московську версію «віленських мучеників». Бо якби згадувалися священики, це надавало б міфу особливу силу і митрополит Олексій обов'язково б це використовував.

Ще одним непрямим доказом, який може говорити про відсутність зв'язку «віленських мучеників» з історією ВКЛ взагалі, і великим князем Ольгердом зокрема, є твердження про перебування частинок мощів «Віленських мучеників» в Нижньому Новгороді, яке пов'язують з дружиною суздальського князя Бориса Костянтиновича – Агрипиною, що була донькою Великого князя Ольгерда.

Так, обґрунтовуючи «древнє шанування віленських мучеників», російські вчені розповідають «про перебування частинок їх мощів в ковчегу, що належав Нижньогородським князям: в ковчегу 1410 р вів. кн. Марії, дружини нижегородського кн. Данила Борисовича (ГММК. № 4615) та в ковчегу 1414 року їх сина кн. Івана Даниловича (ГММК. № 13366)», які пов'язані з подружньою спадщиною княгині Агрипини Ольгердовні.

Але подібне свідоцтво російських вчених, яке теоретично мало підтвердити московський міф про «віленських мучеників», явно входить у суперечність з датуванням історичних подій.

Княжна Агрипина була видана заміж за суздальського князя Бориса Костянтиновича в 1354 р на 30 років раніше часу канонізації «віленських мучеників»[14]. До того ж, за версією російської агіографії, на той час Великий князь Ольгерд був ще язичником. Тому дуже сумнівно, що під час шлюбу княжна могла мати якісь мощі невідомих Православної Церкви «віленських мучеників», яких, до того ж, вбив її рідний батько. Також, якщо говорити і про час після 1374 року дуже сумнівно, що Ольгерд міг передавати своєї доньці те, що компрометувало б його й допомагало планам ворога.

Таким чином, на нашу думку, княжна Агрипина могла привезти в Суздаль: або мощі якихось невідомих святих, що побічно підтверджує гіпотезу про існування невідомих древніх білоруських святих; або мощі були передані в Суздаль з Москви вже після організації митрополитом Олексієм «процесу канонізації» з певною політичною мотивацією. Але, в будь-якому разі це свідчить про міфічність московського життєпису «віленських мучеників».

Ще одним моментом, який побічно свідчить про штучність московського життєпису «віленських мучеників», є імена «мучеників»: Нежила, Кумець і Круглец.

Так, відомий вчений А Рогов призводить вельми переконливі свідчення про те, що ці імена мають виключно слов'янське походження: в московських і українських документах XIV-XVI ст. зустрічається ім'я Кумець; ім'я Нежила проявляється в Новгороді; Круглець в зміненій формі Круглик властиво Білорусі. Вчений робить висновок – в текстах

[14] Супрасльская летопись // Полное собрание русских летописей / Сост. и автор предисл. Н. Н. Улащик. — Т. 35: Летописи белорусско-литовские. М, 1980, ст. 47.

про «віленських мучеників» описуються події, пов'язані виключно з історією білорусів, які жили в Вільні[15].

Разом з тим, коли мова дійсно йде про події XIV ст., на четвертому столітті існування Київської митрополії Константинопольського патріархату і християнства як державного віросповідання в білоруських князівствах, говорити про білорусів-язичників, з числа наближеної до Великого князя знаті, не доводиться. Тому від XVIII ст. в російській агіографії є цікаве уточнення про те, що «віленські мученики» були балтами (жмудинами), серед яких, на той час, дійсно було багато язичників. Це твердження засноване на тексті життєпису: «їх литовські імена Нежила, Кумець і Круглец». Але, якщо трактувати ці слова як визначення етнічної приналежності, виникає логічне запитання: Чому тоді ці балти мають слов'янські дохристиянські імена (які потім трансформувалися в прізвища)?

На нашу думку, гіпотетично можна припустити, що творець міфічного життєпису «віленських мучеників», грек Бальсамон «запозичив» їх з тексту стародавнього білоруського легенди X-XIII ст., про можливість існування якої ми писали вище. Але подібна гіпотеза здається досить сумнівною, оскільки навряд чи стародавній переказ, яке не зберегся в письмових джерелах, мав такий ступінь деталізації. Ймовірніше те, що жителі Московщини, а тим більше грек Бальсамон, не знали дохристиянських балтійських імен. Тому для створення міфу «віленських мучеників» були взяті слов'янські, які були добре відомі в Москві.

Як бачимо, текст «життєпису віленських мучеників», який був складений в Москві грекам Бальсамонам на замовлення митрополита Олексія, є явною політико-релігійної міфологією. Але залишається недослідженою «основний доказ» – наявність мощів «віленських мучеників».

II. Мощі «віленських мучеників»

Одним з головних сучасних «доказів» московського міфу про «віленських мучеників» є їх мощі, які до сьогодні відкриті для поклоніння у Віленському Свято-Духовому соборі.

На нашу думку, дослідження походження даними мощів було б потрібно починати з їх точного датування, яка на сьогодні вже є можли-

---

[15] А. И. Рогов, Литературные связи Белоруссии с балканскими странами в XV—XVI вв. // Славянские литературы, VIII международный съезд славистов Загреб-Любляна, сентябрь 1978 г. Доклады советской делегации. Москва, 1978, ст. 188.

вим. При цьому, навіть сам факт часткової муміфікації не є переконливим доказом, бо маємо багато прикладів природної муміфікації древніх останків, яка ніяк не пов'язана з християнством. Але, не маючи можливості провести подібне дослідження, спробуємо висунути кілька гіпотез, які ґрунтуються на історичних фактах.

Так, згідно з московською версією «вшанування віленських мучеників», шанування їх мощів почалася незабаром після мучеництва. З початку вони знаходилися в Вільнюському храмі на честь св. Миколая, а в 1347 року було перенесено в новозбудований храм на честь Святої Трійці. Після укладення Берестейської унії храм перейшов до васил'янів, які помістили мощі «віленських мучеників» в храмі св. ап. Петра. У 1655 р, коли московські війська захопили Вільню, мощі були перенесені в головний храм православного Віленського Свято-Духівського монастиря. А «після того, як московські війська залишили місто, виникла небезпека, що православні знову можуть позбутися своєї святині». Тому, за версією московського життєпису, заступник монастиря сховав мощі «віленських мучеників» в печері під головним вівтарем храму і замурував вхід до неї. Знову мощі були знайдені тільки в 1814 році.

Однак, як ми вже відзначали вище, ніяких, власне місцевих, згадок про «віленських мучеників» або їх шанування місцевим населенням не існує. Навіть для редакторів Віленського Служебника 1583 року, майже через 30 років після їх повторної канонізації Московським церковним собором, ця пам'ять була «новою». Також ми не знаходимо ніяких згадок про їх особливе шанування православними або (і) уніатами в кінці XVI-початку XVII ст.

Крім цього, в московському варіанті життєпису, при описанні історії мощів «віленських мучеників», зустрічаємо ряд історичних протиріч:

1) У Віленському Троїцькому монастирі не було ніякого «храму св. ап. Петра», а мощі «віленських мучеників» ще в 1608 року було перенесено в Віленський Свято-Духівський монастир[16].

2) Відповідно, не було ніякого перенесення мощів в 1655 році, а також потреби їх приховування після звільнення Вільні від московської окупації.

3) Якщо «Віленські мученики» були настільки відомі і шанувалися православними ВКЛ, то чому їх мощі майже 160 років залишалися схованими? Тим більше, що Віленський архімандрит Йосиф (Нелюбович-

---

[16] Виленский Троицкий монастир // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. т. VI. СПб, 1892, ст. 327 – 328.

Тукальський) в 1663 році був обраний Київським православним митрополитом. Де-факто ніхто не цікавився цими мощами до часу їх випадкового відшукання в підвалі Віленського Свято-Духівського монастиря.

Таким чином, в історії «мощів віленських мучеників» єдиним безперечний фактом є їх фізичне існування. Спробуємо проаналізувати кілька гіпотез їх появи.

Перша гіпотеза ґрунтується на тому, що, як ми вже відзначали вище, дійсно існували невідомі святі X-XII ст., мощі яких зберігалися в Віленської церкви св. Миколая. За християнською традицією, над їх мощами в другій половині XIV ст. була побудована дерев'яна церква в честь Св. Трійці, а після – новозбудований кам'яний храм Троїцького монастиря.

В вище викладену гіпотезу повністю вкладається: відсутність згадок про Великого князя Ольгерда в білоруських редакціях життєпису «віленських мучеників»; наявність частинок їх мощів в подружньому спадок княжні Агрипини; твердження А. Рогова про білоруське походження мучеників. Цілком можливо, що московські укладачі міфу про «віленських мучеників» просто використовували існуючі мощі святих, «прив'язавши» їх до новоствореного міфу.

Якщо ця гіпотеза підтвердиться, про що можна говорити тільки після наукової датування мощів, тоді маємо всі підстави вшановувати справжніх білоруських святих Київської митрополії … але без прив'язки до історії ВКЛ в цілому, і Великого князя Ольгерда зокрема. Природно, потрібно складати новий життєпис, а, можливо, і визначати нову дату шанування.

Друга гіпотеза походження мощів «віленських мучеників» ґрунтується на міжнародних відносинах того часу. «Віленські мученики» цілком могли бути союзниками поваленого Ольгердом і Кейстутом князя Явнута, який втік до Москви в 1345 р. Посилення нової влади мало потягти за собою розправу з політично неблагонадійними підданими, яких пізніше саме в Москві оголосили «мучениками».

На користь цієї гіпотези говорить той факт, що акт державного переслідування християн Великим князем Ольгердом, чому був обмежений тільки трьома особами. При цьому практично всі московські варіанти життєпису говорять про покарання як результат непокори государю держави, але надають цьому факту релігійну основу – відмова їсти м'ясо під час посту.

На нашу думку, якщо спиратися на твердження А Рогова про виключно білоруський характері подій, знаходять свої пояснення не

тільки християнське віросповідання «віленських мучеників» і слов'янські прізвища, а й факт поховання страчених придворних дворян в Віленському храмі св. Миколи, на що дійсно був потрібен дозвіл Великого князя.

Цілком логічним нам здається і той факт, що покарання трьох придворних з політичних підстав не знайшло свого відображення в тодішніх літописах і хроніках. Саме тому, до часу появи московських творів Басальмона, про «віленських мучеників» нічого не було відомо.

На нашу думку, первинна інформація про яких християн, страчених Великим князем Ольгерда і похованих у Вільнюському храмі, потрапила в Москву через другу дружину Великого князя – Юліану Олександрівну, яка була сестрою княжни Марії (+1399), дружини Московського Великого князя Семена Гордого. І ці загальні відомості стали фактичним фундаментом московського міфу про «віленських мучеників» (християни, убиті Великим князем Ольгерда, поховані при храмі), а самі останки страчених були оголошені «мощами віленських мучеників».

Про підтвердження даної гіпотези, ми не маємо ніякого права поклонятися цим останкам як мощам святих, а дана пам'ять повинна бути повністю викреслено з білоруських і українських церковних календарів.

Втім, на нашу думку, в будь-якому випадку мощі "віленських мучеників» не є доказом істинності їх московського життєпису.

III. Висновки

Оскільки всі тексти, в яких розповідається про «віленських мучеників», в тому числі і католицькі[17], мають виключно московський протограф Бальсамона, ця пам'ять нічого спільного з реальними подіями не має і є штучно вигідніше заради очорнення володарів ВКЛ і безпосередньо пов'язана з боротьбою ВКЛ (Білорусі і України) і Москви за контроль над Київською митрополією.

Дуже суперечливими є і матеріальні докази існування «віленських мучеників», які також походять із Москви, а їх мощі, в світлі текстових документів і відсутності наукової датування, на нашу думку, не можуть бути підтвердженням існуючого на сьогодні життєпису.

Тому, на нашу думку, дана пам'ять не має ніякого відношення до Київського Православ'я і є штучно нав'язана нам з Москви.

[17] Acta Sanctorum volumes. Vol. 11. Rome, 1866

МІСЦЕ І СПОСІБ ЧИТАННЯ ЄВАНГЕЛІЯ НА ЛІТУРГІЇ. ЗАГАЛЬНО-ІСТОРІЧНА ТА КИЇВСЬКА ПРАВОСЛАВНА ТРАДИЦІЯ

Питання про місце і спосіб читання Євангелія на літургії є одним з ключових у часі відродження історичної обрядовості Київського Православ'я. Адже, в наших Служебниках практично немає прямих приписів відносно цього, а практика Московського Патріархату, яка на сьогодні ще широко використовується в Україні (читання в олтарі або обличчям до престолу), є явно помилковою, що визнавали навіть російські літугісти кінця XIX – початку XX ст.

Тому в цій статті ми спробуємо проаналізувати історичну практику, що, на нашу думку, буде сприяти її відновленню.

I. Богословсько-літургійний аспект проблеми

Одним із основних завдань, які нам варто вирішити першопочатково – це літургійний символізм та практична доцільність читання Євангелія у часі богослужіння. Це, здається досить проста задача, на самій справі дозволить нам правильно визначитися і з іншими питаннями.

Так, коли ми звернемся до сучасного тлумачення сенсу різних моментів літургії, Малий Вхід з Євангелієм символізує вихід Христа на проповідь. Отже, читання Євангелія – це, власне проповідь Христова, воно, без сумніву, є справжнім Богоявленням. Але пізнати Господа, почути Його, повинні вірні. Це – необхідний етап, через який ми повинні прийти до причастя Його Тіла і Крові[1]. Що правда, деякі богослови, обпираючись на преподобного Симеона Фесалонікійського, порівнюють читальника Євангелія з апостолами, бо, за тлумаченням Симеона, саме після вознесіння Христос послав Своїх учнів проповідувати всьому світу.

Однак, для нас найбільш важливим є те, що якими б не були тлумачення, загальним залишається одне – читання Євангелія звернуте до вірних як проповідь Христа. Це підтверджує і той факт, що тексти Богослужбового Євангелія розпочинаються конкретним зверненням – «Брати».

Крім того, якщо ми звернемось до практики християнізації перших

[1] Православное Богослужение. Справочник. М., 1993, ст. 23

століть, то побачимо, що на першому, самому тривалому етапі, усюди ніяких занять з оголошеними не проводилося, вони тільки відвідували першу частину богослужіння[2]. Тобто, «фактично, сама Літургія оголошених грала для катехуменів роль заняття для пізнання християнської віри»[3]. Природно, що головну роль тут відігравало читання Апостола і Євангелія.

Таким чином, саме читання є не виключно символічним, але несе дуже потужний смисловий зміст, бо кожне читання приурочено до конкретного дня церковного року. З цього логічно виникає і наступне питання – про місце й спосіб читання Євангелія на літургії.

ІІ Місце й спосіб читання Євангелія на літургії

Коли ми звернемось до Біблії, то побачимо, що вже в Старому Завіті говориться про якесь підвищення, з якого говорили пророки «Книжник Ездра стояв на дерев'яному підвищенні, яке для цього зробили» (Нієм. 8:4). Наслідником практики древньої синагоги зробився амвон, з якого і відбуваються читання Апостола і Євангелія в християнському храмі. Не заглиблюючись у історію виникнення і трансформації амвону, розглянемо тільки кілька прикладів, які допоможуть нам у подальшому визначенні традиції Київського Православ'я.

Так, деякі прибічники читання Євангелія обличчям до престолу, приводять приклад Сирійської Церкви, де амвон розміщений посеред храму. Але, мусимо пам'ятати, що в сирійській традиції на ньому знаходилися і місця для кліру, тому саме тут проходила вся Літургія Слова. Вірні оточували це підвищення, і читання відбувалося в центрі громади, читальник (або диякон) не стояв спиною до всіх вірних.

Ще один приклад, який люблять наводити – це візантійська практика, коли амвон розташовувався в центрі храму і зазвичай мав форму високого (1-2 метра) циліндра, півкола або восьмикутника, на який диякон піднімався сходам. Але і тут Євангеліє читалося дияконом напівобернувшись до народу, щоб не стояти спиною до архієрея. Тобто, диякон (або священик) стояв посеред народу, бачивши вірних перед собою. З часом амвон в парафіяльних храмах трансформувався в напівкруглий виступ, який примикає до солеї

Жодний Типікон або правило не згадує про читання Євангелія свя-

---

[2] Диакон Павел Гаврилюк. История катехизации в древней церкви. М., 2001, ст.149.

[3] Там же, с.234

щеником в вівтарі, тим більше на престолі. Навіть коли прийняти гіпотезу деяких науковців про те, що, по великим святам, візантійські архієреї читали Євангеліє сидячі в вівтарі на гірному місці[4], то воно теж читалося обличчям до вірних та не на престолі.

Отже, ми вважаємо історично доведеним, що в часі літургії Євангеліє читалося виключно з амвону. Тим самим видимим центром Літургії Слова був амвон, а Євхаристичної літургії – престол. Святитель Герман Константинопольський (VIII ст.) символічно називав амвон «каменем у святого гробу, на якому, відваливши його від входу, на ньому сидів ангел, сповіщаючи мироносиць воскресіння Господа».

Відносно способу читання, то він явно прослідковується – обличчям до вірних. Це підтверджується не тільки призначенням Євангельського читання на літургії (Христова проповідь), а і коментарями-порівняннями Отців Церкви. Бо і Христос, і Святі Апостоли, і навіть ангели, саме так зверталися до людей.

Ще одним підтвердженням читання Євангелія обличчям до вірних, є вказівка Типікону Великої Церкві про читання патріархом (архієреєм) Євангелія з гірного місця в Пасхальну ніч, яка, у деяких Православних Церквах, трансформувалася на пасхальне архієрейське читання в Царських вратах. На нашу думку, це зауваження Типікону стосується не способу читання, а виключно особливостей пасхального архієрейського богослужіння (дій єпископа), бо на подібних звичайних соборних недільних та святкових службах Євангелія читав диякон.

Також, на нашу думку, є помилковим оправдовувати російський спосіб читання обличчям до престолу загальним ходом богослужіння, зокрема тим, що так промовляються всі молитви та єктенії. Ми мусимо чітко відрізняти читання Євангелія, а саме, звернення Христа до людей, від молитов (єктеній), які є зверненням людей до Бога та, ті що природно, промовляюся обличчям до вівтаря.

III Традиція Київського Православ’я

Коли ми звернемося до історії формування чину літургій св. Іоана Золотоустого, св. Василя Великого та Напередосвячених дарів, то форма і спосіб читання Євангелія на час християнізації Київської Русі (кінець Х ст.) була цілком сформована. Тому, у рукописах Х – XVII ст. ми практично не знаходимо розвернутих вказівок відносно місця і

[4] Православное Богослужение. Справочник. М., 1993, ст. 61

способу Євангельського читання. Приписи говорять виключно стисло: «диякон виходить з Царських Врат на амвон і читає» або, у більш повної формі, «…і читає народу». Подібну форму приписів успадкували і друкуванні служебники Київської митрополії кінця XVI – середини XVIII стст. Саме такий стислий виклад приписів, дає деяким науковцям досить вільно трактувати спосіб читання Євангелія на літургії (обличчям до вівтаря або – до народу).

Однак, на нашу думку, такий формалістичний підхід є помилковим. Особливо у світлі вивчення приписів офіційного Служебника Київської православної митрополії 1629 р., який був виданий у Києві.

Так, у згаданому вище Служебнику, дуже детально описуються всі моменти служіння священика і диякона. Вже на перших сторінках вказується, що диякон промовляє єктенії стоячи напроти Царських Врат (надалі по тексту – «звичайному місці»). Тому цілком природно, що, коли б, були якісь особливості читання Євангелія, то вони мусили бути вказані… При цьому, чин виходу диякона на читання Євангелія теж втримує детальні вказівки відносно дій священика та диякона. Навіть подається зауваження, що священик, під час благословення та читання, мусить стояти «обличчям на Захід» (за вівтарем, а коли там немає місця – біля вівтаря), тобто обличчям до вірних. Таким чином, священик промовляє молитви перед Євангелієм, які носять повчальний характер, стоячи обличчям до вірних.

А ось про дії диякона після благословення подається тільки те, що він виходить на амвон і читає. Тобто, про якісь повороти до вівтаря, прохід у центр храму, ніяких вказівок немає. І це цілком логічно: диякон з важким Напрестольним Євангелієм виходить з Царських Врат на амвон, де вже стоїть аналой, кладе на його Євангеліє та читає народу (обличчям до вірних, як звичайно і завжди викладають якусь науку). Потім, він заходить знову у вівтар та віддає Євангеліє священикові.

Єдине, що варто зауважити: у традиції Київського Православ'я, яка описана в Служебниках 1583[5], 1604[6], 1617[7] та 1629 рр[8]., диякон сам бере Євангелія з престолу. Одне різночитання в наших приписах – це момент благословення диякона священиком (єпископом): у одному випадку говориться, що диякон бере Євангеліє та підходить за

[5] Служебник. Вільно, 1583.

[6] Служебник. Львів, 1604

[7] Служебник. Вільно, 1617

[8] Служебник. Київ, 1629

благословенням, у іншому – диякон мусить брати Євангелія після благословення. Ці різночитання навіть зустрічаються у одному виданні (див. Служебники 1583 та 1629 рр.). Наприклад, у Служебнику 1629 р., на літургії св. Іоана Золотоустого, диякон бере благословення священика вже з Євангеліям у руках, а на літургії св. Василя Великого – без Євангелія, яке ще лежить на престолі.

На нашу думку, варіант, коли диякон сам бере Євангелія з престолу, цілком логічний. Адже це виключає цілком зайвий рух священика від гірного місця до вівтаря та повернення на звичайне місце у часі читання Апостолу та Євангелія.

Що до сучасної практики, коли священик відходить від гірного місця та подає Євангелія диякону, то, на нашу думку, цей звичай виник через занепад літургійного богослов'я в Російській імперії, коли вкоренилася думка про те, що нікому, крім архієрея або священика, не дозволено щось брати з престолу. Але, на нашу думку, це ствердження хибне, бо навіть у часі літургії вірних диякон бере з престолу чашу і дискос. Крім того, таких обмежень немає в більшості Православних Церков, особливо грецької групи.

Отже, можемо зробити наступний висновок: Київське Православ'я цілком перейняло загальноправославний звичай читання Євангелія (як Христової проповіді) на амвоні, обличчям до вірних. Також, на нашу думку, можливо відродити стародавній звичай, коли диякон сам бере Євангеліє з престолу.

IV. Читання Євангелія на архієрейському богослужінні

Сучасна традиція, яка використовується в Українському Православ'ї під час архієрейського богослужіння, визначає читання дияконом Євангелія на т.зв. «архієрейському амвоні» обличчям до престолу, а вірні оточують це місце півколом. Вірогідно, такий звичай бере свій початок у російській інтерпретації варіанту візантійського амвону, щоб диякон не стояв спиною до єпископа.

Однак, у Служебниках Київського Православ'я, ми знаходимо тільки одну вказівку стосовно особливостей архієрейського богослужіння: диякона на читання благословляє архієрей, а не священик. Також і рукопис Архієрейського чиновника XVII ст. подає відомості про читання Євангеліє виключно на амвоні. Але, як що ми розглядаємо сучасний «Архієрейський Чиновник» Московського Патріархату, він не змі-

щає конкретних вказівок про читання Євангелія саме на «архієрейському амвоні», а тільки на «амвоні або призначеному місці», що правда, це можна трактувати дуже широко[9]..

На нашу думку, ніяких окремих вказівок відносно читання Євангелія на архієрейській літургії в Київській православній митрополії не існувало, але традиційно вживалася практика Типікону Великої Церкви. Однак, оскільки амвон «візантійського типу» у наших храмах був рідкістю, його поступово «замістив» архієрейський амвон, який розташований посеред храму. При цьому, можна припустити, що, під час архієрейського богослужіння в парафіяльних храмах, використовувалася і звичайна практика (диякон читав на амвоні, обличчям до вірних).

V Російська практика читання обличчям до вівтаря або у вівтарі

Відзначимо відразу, нам не вдалося знайти будь які указівки Московських служебників, у яких наказується читати Євангеліє в вівтарі або обличчям до людей. Тільки в Чернігівському Служебнику 1747 р.[10], крім амвону згадується «інше призначене місце», без його конкретного визначення. Також і в сучасних служебниках Московського патріархату нічого не говориться про читання Євангелія дияконом обличчям до престолу, або його читання священиком на престолі. Виникає логічне запитання: звідки в Російській Православній Церкві з’явився звичай: читати Євангеліє на амвоні обличчям до престолу (або загалом на престолі)?

На нашу думку, таке неправильне розуміння сенсу Євангельського читання під час літургії, що до сьогодні розповсюджене в РПЦ МП, походить від загального духовного та богословського занепаду, яке поступово наростало в Росії, особливо у часі синодального періоду XVIII – початку XX ст.ст. Цю думку поділяють і російські дослідники, зокрема прот. Миколай Балашов присвятив цьому окрему главу в своєї монографії «На шляху до літургійного відродження», у якій приводить багато відповідних свідчень тогочасного єпископату, священиків та мирян Російської Православної Церкви[11].

Саме, занепад загального розуміння місця і ролі Євангельського

[9] Чиновник архиерейского священнослужения. Т. 1. М., 1982, ст. 70.
[10] Служебник. Чернігів, 1747.
[11] Прот.Н.Балашов. На пути к литургическому возрождению. М., 2001, ст. 17-24.

читання під час літургії, народив таке явище, як його читання священиком на престолі. Така практика цілком виключає читання Євангелія як проповіді Христовій (або апостольській), а прирівнює це до звичайних літургійних молитов. Тим більше, що, у більшості випадків, читання на престолі мало чутно вірним.

Щодо способу читання Апостолу і Євангелія обличчям до народу на амвоні або окремим місці посеред храму (у півколі вірних), то повернення цієї практики підтримувало багато російських архієреїв та богословів кінця XIX – початку XX ст. Так, Нижегородський єпископ Назарій (Кирилов), у своєму відгуку 1905 р., писав: року вказував: «Щодо Євангельських читань пропонують ввести звичай грецьких церков, щоб вони виконувалися на солеї, зі стоянням читальника обличчям до народу. І проти цього немає ніяких заперечень»[12]. Цю думку підтримував і відомий російський православний богослов М. Григоревський: «Такий спосіб читання видається цілком правильним, так як при ньому всі слова виразно чуються людьми, що молилися, і може вважатися найбільш плідним, нагадуючи собою благовісте Самого Спасителя, Який навчав народи з піднесеного місця або з корабля, звичайно, звернувшись до них обличчям. У нас вживається таке читання Євангелій лише на молебнях для окремих осіб, і воно приносить вірним повчання і розраду. Можна було б очікувати посиленого впливу слова Божого на вірних, якби введений був і у нас спосіб читання Євангелія на літургії, що існує у греків»[13].

Варто також відзначити, що на початку XX ст. у Російській Православній Церкві активно вживалися заходи для виправлення помилкового звичая читання Євангелія обличчям до вівтаря.

Так, у листопаді 1905 року читання Євангелія обличчям до народу було наказано духовенству Литви в архіпастирському посланні архієпископа Никандра (Молчанова). Одночасно така ж рекомендація була прийнята і Ризьким єпархіальним собором під головуванням архієпископа Агатангела (Преображенського).

«На IV Всеросійському місіонерському з’їзді (Київ, 1908) читання Євангелія обличчям до народу було запропоновано одночасно двома комісіями – протикатолицької і протисектантської (остання рекомендувала таким же чином читати Апостол)». Пропозиція була підтримана[14].

---

[12] Там же, ст. 346

[13] Там же, ст. 346

[14] Там же, ст. 347.

Нарешті, у 1909 р., Священний урядовий синод Російської імперії дозволив і навіть рекомендував «читати Євангеліє обличчям до народу»[15].

На сьогодні, важко зробити висновки про те, наскільки багато парафій дореволюційних перейшли на практику читання Євангелія обличчям до народу. Можна тільки висунути гіпотезу, що це залежало від освіченості окремих представників єпископату та духовенства. Наприклад, у Севастополі ця практика була введена тільки у 1914 р. з ,благословення єпископа Таврійського Димитрія (Абашидзе).

Однак, вивчаючи життя парафій Польської Автокефальної Православної Церкви міжвоєнного часу, можна констатувати, що практика читання Євангелія обличчям до вірних широко використовувалася на парафіях Західної України та Білорусі. Навіть після II Світової війни, не дивлячись на промосковську уніфікаційну політику Московського Патріархату в Україні, цей звичай залишився домінуючим на Волині (Волинська та Рівненська області).

З рештою, питання про спосіб і місце читання Євангелія на літургії, було винесено на розсуд Помісного собору РПЦ 1918 р. «Після дискусії було одноголосно прийнято побажання, щоб Євангеліє читалося: священиком – в царських вратах, обличчям до народу, дияконом ж – на середині храму, так само і апостол <…> на особливо приготованому узвишші»[16]. Що правда, у кінцевих документах Помісного собору ця резолюція ввійшла у більш «м’якому» вигляді: «Будь-яке богослужбове читання має відбуватися на середині храму, на особливому узвишші. Читання Євангелія допускається обличчям до народу»[17].

Нажаль, антицерковні репресії, які радянська влада розпочала практично відразу після жовтневого перевороту, не дали реалізувати ідеї та рішення Помісного собору РПЦ 1918 р. Більша частина освіченого та активного духовенства була або фізично знищена, або знаходилася в радянських таборах, або емігрувала. Були зачинені всі церковні освітні та наукові установи, зупинений релігійний друк. У подобних умовах проводити якісь зміни було неможливо, та і російські вірні «трималися за старину», як за єдиний спосіб пасивного протесту атеїстичної владі СРСР. Не віталося духовне, у тому числі й літургійне відродження і в післявоєнній РПЦ МП.

---

[15] Церковные ведомости. 1909. № 21, ст. 217.
[16] Прот.Н.Балашов. На пути к литургическому возрождению. М., 2001, ст. 347-348.
[17] Там же, ст. 348.

Тільки на початку 90-х років XX ст., у часі релігійного відродження, деякі архієреї, священики та науковці Московського Патріархату, почали повертатися до питання виправлення деяких богослужебних практик, зокрема і способу читання Євангелія на літургії. Сучасне міркування РПЦ свідчить: «Читання Євангелія і Апостола обличчям до народу по суті цілком виправдано і з успіхом апробовано в практиці не тільки більшості Помісних Церков, а й у ряді єпархій нашої Церкви ще в передреволюційні роки. Неможливо знайти більш-менш переконливе богословське обґрунтування тому дивному фактом, що читає слово Боже стоїть спиною до народу Божого, до якого звернено це читання»[18]. Отже, відповідно до рекомендацій, вже на сьогодні, у частині храмів Московського Патріархату Євангеліє читається обличчям до народу. Це відбувається або в Царських вратах (коли читає священик), або на амвоні (коли читає диякон).

VI Висновки

Вже від перших століть християнства, читання Євангелія на богослужінні носила характер навчання для вірних, зокрема і для оголошених, що тільки готувалися до хрещення. Святі Отці неодноразово порівнювали Євангельське читання на літургії з проповіддю Христа, апостолів або загалом з сповіщенням Благої Вістки народу. Усе це обумовило місце і спосіб читання – з амвону, обличчям до вірних або напівобернувшись до них.

Стародавня практика читання Євангелія на літургії обличчям до народу, як цілком природна, була перейнята і Київським Православ'ям (Київською православною митрополією Константинопольського патріархату), що знайшло своє відображення в друкованих служебниках кінця XVI – XVIII століть. При цьому, форма читання Євангелія на «архієрейському амвоні», у оточенні вірних, яка притаманна сучасній архієрейській літургії, – є трансформацією старовинної Константинопольської практики.

Що стосується помилкової практики Російської Православної Церкви, коли Євангеліє читається священиком на престолі або дияконом на амвоні обличчям до престолу, то вона виникла через занепад освіти духовенства та загалом церковного життя в Російській імперії. Вже у кінці XIX – початку XX ст.ст., російським єпископатом були зроблені

---

[18] Там же, ст. 379

конкретні практичні кроки для її виправлення, які знайшли своє відображення в рішеннях Помісного собору РПЦ 1918 р. Тому, і на сьогодні маються конкретні рекомендації Московського Патріархату про читання Євангелія обличчям до народу: священиком у Царських вратах, а диякону – на амвоні або посеред храму в оточенні вірних.

Крім того, варто враховувати і той факт, що літургійне читання Євангелія в більшості православних храмах Західної України та Білорусі, які були в складі Польської Автокефальної Православної Церкви міжвоєнного часу, також відбувалося обличчям до вірних.

Отже, на нашу думку, Українському Православ'ю немає сенсу повторювати помилкову традицію РПЦ синодального та пост-синодального періоду (читання Євангелія на амвоні обличчям до престолу або загалом на престолі), а варто повернутися до загальної православної практики читання на амвоні обличчям до вірних, яка знайшла своє віддзеркалення в наших старовинних служебниках та вживається більшістю Помісних Церков. При цьому, читання Євангелія на «архієрейському амвоні» слід залишити виключно для архієрейських богослужінь.

ЯК КИЇВСЬКЕ ПРАВОСЛАВ'Я МОЛИЛОСЯ ЗА СВОЄ ВІЙСЬКО ТА ПЕРЕМОГУ НАД ВОРОГОМ

«Наша боротьба не проти крови і плоті, а проти начальства, проти влади, проти світоправителів темряви віку цього, проти духів злоби піднебесних».

Еф. 6:12

Наше Святе Київське Православ'я ніколи не покидала воїнів, які ішли на оборону Правди Христової, свободи і незалежності своєї Держави. Вже в перших древніх богослужбових рукописах ми знаходимо повчання як потрібно молитися за перемогу над ворогом, приводяться різни молитви та служби. У цій невеликій статті ми спробуємо класифікувати такі древні молитви та правила. Маємо надію, що ці приклади, які ми зібрали, знайдуть своє місця в сучасної молитовної практиці православних священиків і вірних київської традиції.

І. Молитви на підставі Біблійних текстів

1.1. Псалтир

Згідно нашої думки, найбільш древніми молитовними правилами в часі війни за перемогу над ворогом було читання Псалтирі. Саме такі указівки ми знаходимо в найбільш древніх богослужебних рукописах, які датуються XIV – XV ст. Хоча, більшість істориків, вважає таки молитви більш древніми, які увійшли в ужиток Київського Православ'я ще в часі князя Аскольда та святої благовірної княгині Ольги.

Згідно нашої рукописної спадщині та православної традиції, сьогодні можемо вилучить кілька варіантів молитов та співів воєнного часу:

1) Групи псалмів. Цім групам, по нашому міркуванню, можна дати загальну назву «Молитовне правило в оборону від ворогів». Данні групи формувалися на підставі тлумачень Святих Отців Церкви, і виглядали наступним чином: а) 7, 9, 40; б) 35, 25, 42; в) 2, 3, 26, 36, 37; г) 39, 49, 53, 58, 139.

Требо відзначити, що порядок груп, який ми привели вище, є доволі умовним та сформовані згідно сучасних традицій Сербської та Болгарської Православних Церков, хоча власне групи знаходять своє відображення і в списках Київського Православ'я.

Щодо самого формування груп, то нами подана найбільш розповсюджена редакція. Хоча сам набір псалмів, які включені в усі чотири групи, традиційний для більшості Православних Церков.

2) Окремі псальми. Тут ми мусимо відразу позначити 90-й псалом, як традиційний та широко представлений у всіх богослужбових текстах військової тематики. Але в текстах і варіантах Київського Православ'я ми зустрічаємо варіанти, коли вірші 90-го псалма «розділялися» приспівами. Таки варіанті приспівів ми знаходимо в деяких рукописних богослужбових збірниках XVII ст., а також у преподобного Амвросія Оптинського – це «Господи! Будь Суддею тих, що змагаються зі мною, і побори тих, що бажають побороти мене» (Пс. 34:1); або «Нехай відступлять осоромленими ті, що шукають загибелі моєї» (Пс. 69:4а); або «Господь – моя сила і пісня моя, і став моїм спасінням» (Пс. 117:14).

На нашу думку, варіантів приспівів до 90-го псалма можливо було і більше, бо, аналізуючи зміст віршів Псалтирі, можна відшукати значно більш відповідних віршів-приспівів.

Другим псалмом, який читався в часі нападу ворогів, був 26-ї псалом. Саме про нього, як про найліпший захист від ворогів видимих і невидимих, каже преподобний Амвросій Оптинський і посилається при цьому на «приклад древніх отців». Можемо міркувати, що цей псалом був не тільки приватною (тихою) молитвою, але і співався (як з приспівами, так і без них), а також входить у склад групи військових молебнів.

Нарешті 17-й псалом читався як подяка в перемозі над ворогом. Він, як і 26-й псалом, також увіходить у склад групи військових молебнів.

Крім вищезгаданих псалмів «військової групи», у чинах Требника святителя Петра Могили ми знаходимо ще кілька псалмів: 34 – чин освячення військової зброї; 143 – чин освячення військової хоругви; 17 з приспівом «З нами Бог, розумійте, народи, і покоряйтеся, бо з нами Бог» – теж у чині освячення військової хоругви; 14 та 20 – у молебні за перемогу над ворогом.

3) Обрані псальми. Таких псалмів-співів існувало дуже багато. Вони використовувалися як окремо, у якості співу або приватної молитви, так і в складі групи військових молебнів. Для прикладу, по різним джерелам, відновили один з прикладів такого обраного псалма під умовною назвою «Пісня оборонців Правди».

1.2. Молитви на підставі текстів книг Старого Заповіту

Окрему групу молитов (молитовних співів) складають тексти, які є збірником віршів з різних книг Старого Заповіту, які часто теж називають «обраними псалмами».

По свідченню шерега російських дослідників, зокрема доктора

наук І Чечурова, подібних молитов (співів), які складаються з віршів Старого Заповіту, у рукописних збірниках ще візантійського періоду ми можемо знайти дуже багато. Основна проблема їх ідентифікації є те, що автори подібних молитов не позначали в текстах джерело біблійних віршів (саме книгу Біблії, з якої вони взяти), а також редагували текст відповідно потреб молитви та вимог загального віршованого розміру молитви. Крім того, дуже часто автор брав з кожного окремого біблійного тексту тільки кілька слів, а також робив власні авторські вставки, що також ускладнює ідентифікацію.

Варто також відзначити, що з часам подібні «обрані псалми» потроху трансформувалися в звичайні молитви. Наприклад, по нашому міркуванню, протограф відомої «Молитви проти супостатів», у своїм першому реченні «Господи Боже наш, послушавый Моисея, простерша к Тебе руце, и люди Израелевы укрепивый на Амалика, ополчивый Иисуса Навина на брань и повелевый солнцу стати:» зміщав кілька біблійних цитат, які поступово перейшли в звичайні текст молитви.

По своєму складу данні тип «військової молитви» сьогодні поділяють на кілька умовних груп: 1 – молитви складені переважно з цитат Святого Письма, де авторські вставки дуже незначні; 2 – авторські молитви з однією або декількох цитат. При цьому всі науковці погоджуються, що безумовно переважає другий тип, які хоча і носить назву «обрані псалми», більш відповідає визначенню звичайній молитві.

Що до використання подібних обраних псалмів у богослужінні, то тут ми не маємо певних відомостей. Хоча частина науковців вважає можливим вживання подібних тематичних обраних псалмів на молебнях, де вони могли змінювати звичайні псальми.

Для прикладу ми спробували відновити один з обраних псалмів «військового циклу», якій створені виключно на текстах Старого Заповіту (жирним курсивом вилучені авторські зміни і вставки):

Господь мій!

Як би я міг один переслідувати тисячу і двоє проганяти десять тисяч, якби Заступник їх не зрадив їх, і Господь не віддав їх! Бо заступник їх не такий, як наш Заступник; самі вороги наші судді в тім. (Втор. 32:30-31). Ворог повстав на мене в час біди моєї, та Господь укріпив мене (Пс. 17:19). Тільки Ти, Господи, заступник мій єси, слава моя, Ти возносиш голову мою (Пс. 3:4).

Вірю, Господь, що жодний, хто виступить проти Тебе, не буде успішним; і всякий язик, який буде змагатися з Тобою, – Ти переможеш. Це є спадщина слуг Господа (Іс. 54:17). Ось, вороги озброїлися проти

мене, але не від Мене; хто б не озброївся проти тебе, впаде (Іс.54:15).

І будуть боятися імені Господа на заході і слави Його – на сході сонця. Якщо ворог прийде як ріка, подув Господа прожене його (Іс. 59:19). Бо Господь Бог ваш іде з вами, щоб воювати за вас з ворогами вашими [і] спасти вас (Втор. 20:4). І зробив Він уста мої як гострий меч; тінню руки Своєї покривав мене, і зробив мене стрілою загостреною; у сагайдаці Своєму зберігав мене (Іс. 49:2)

Уразить перед мною Господь ворогів моїх, які повстають на мене; однією дорогою вони виступлять проти мене, а сімома дорогами побіжать від мене (Втор. 28:7)

Воскресни, Господи, спаси мене, Боже мій, бо Ти уразив усіх, що даремно ворогують зі мною, зуби грішників сокрушив єси (Пс. 3:7) Ти визволиш мене від ворогів моїх сильних і від ненависників моїх, що навіть будуть сильнішими від мене (Пс. 17:18). Бо і раніше Ти визволив мене від ворогів моїх, підніс мене над тими, що воювали проти мене, і від чоловіка неправедного визволив мене (Пс. 17:49). З Тобою я перемагаю військо, з Богом моїм я через мур перейду (Пс. 17:30)

З Богом ми покажемо силу, і Він подолає гнобителів наших (Пс. 59:14). Він відплатить за зло ворогам моїм. Істиною Твоєю, Боже, Ти погубиш їх. (Пс. 53:7). Нехай же промовить [дім] Ізраїлів, що Господь благий, і повіки милість Його (117:2). Бо Ти повернув до мене спиною ворогів моїх, і я нищив тих, що ненавиділи мене (Пс. 17:41).

Ти наготував переді мною трапезу на очах гнобителів моїх; Ти намастив оливою голову мою, і чаша Твоя, що напоює, найкраща (Пс. 22:5). Коли ж нападуть на мене противники й вороги мої, щоб пожерти тіло моє, то вони спотикаються і падають (Пс. 26:2). Прославлю Тебе, Господи, бо Ти підняв мене і не допустив, щоб вороги мої тішилися наді мною (Пс. 29:2).

Господь наш пошле поміч з неба і спасе мене. Пошле Бог милість Свою й істину Свою і осоромить тих, що шукають погубити мене (Пс. 56:4). Якщо я піду серед напастей, Ти оживиш мене, простягнеш руку Твою на ворогів моїх, і спасе мене правиця Твоя (Пс. 137:7). Бо вогонь іде перед Господом моїм і навколо спалює ворогів Його. (Пс. 96:3)

Господь визволив мене від ворогів моїх, підніс мене над тими, що воювали проти мене, і від чоловіка неправедного визволив мене (Пс. 17:49). Бо ярмо, яке обтяжувало мене, і жезл, який уражав мене, і тростину, яка пригноблювала мене, Ти скрушиш, як у день Мадіама (Іс. 9:4) Тому душі наші повні радисти, і з уст наших лилася пісня. Тоді між народами говорили: «Велике сотворив Господь над ними» (Пс. 124:3).

Брати, любите Господа, ненавидьте зло, Бо Він охороняє душі святих Своїх, із рук беззаконників визволяє їх (Пс. 96:10). І робить мене для цього народу міцною мідною стіною; вони будуть ратувати проти мене, але не здолають мене, бо Господь зі мною, щоб спасати і визволяти мене. Говорить Господь: Спасу тебе від руки злих і визволю тебе від руки гнобителів (Єрм. 15:20-21). Бо Господь був притулком бідного, притулком убогого у тяжкий для нього час, захистом від бурі, тінню від спеки; бо гнівне дихання тиранів було подібне до бурі проти стіни. Як спека в місці безводному, Ти приборкав буйство ворогів; як спеку тінню хмари, придушено тріумфування гнобителів (Іс. 25:4-5).

Вороги мої погани й на Бога повстали: запалюють для них світильники, і більше, ніж для себе самих, а вони жодного з них не можуть бачити. Вони, як колода у домі; серця їх, говорять, точать черв'яки земляні, і з'їдають їх самих і одяг їх, – а вони не відчувають. Як розбитий сосуд стає некорисним для людини, так і боги їхні (Єрем. 1:18-19, 15). Будемо завжди в Господі, бо Праведник, як фінік, розцвіте, і як кедр, що в Ливані, примножиться. Насаджені в домі Господнім у дворах Бога нашого розцвітуть. Вони і в старості будуть множитися, і в доброму здоров'ї перебуватимуть, щоб сповіщати, що праведний Господь – Бог наш, і нема неправди в Ньому (Пс. 91:13-15). Алілуя.

Говорячи про Старій Заповіт у річищі «воєнного циклу», варто згадати і одну з Паремій, яка читається в часі війни – це читання з книги пророка Ісаї (Іс. 14:13-17, 24-27).

1.3. Молитви на підставі текстів Нового Заповіту

Хоча в багатьох молитвах «військової групи» ми зустрічаємо цитати з Євангелія та Апостольських послань, визначити подібні молитви як таки, що зроблені саме на підставі (цитуванні) текстів Нового Заповіту ми не маємо права.

Разом з тим, всі джерела кажуть про те, що в часі військових дій використовувалися дві євангельських пісні: Богородиці (Лк. 1:46-55) та Захарії (Лк. 1:68-79). При цьому використовувалося кілька варіантів приспівів – авторські (не зв'язані з цитуванням тексту Біблії) і окремі вірші з псалмів. У останньому випадку маємо дуже багато варіантів, але всі вони переважно з групи «військових» псалмів, про які ми вже писали вище.

ІІ. Канони і акафісти «військового циклу»

Більшість науковців сходяться на думці, що вже в перших молебнях «військового циклу» були присутні різни варіанти канонів. Таки канони були скеровані як до Христа, Богородиці, окремих святих, так і загальні («Канон молебний, що співається в часі війни», «Канон в часі нападу іноземців» і т.д.).

З певною долею умовності, ми можемо зарахувати до циклу «військових канонів» і канон святому мученику Іоану Воїну. Але, за нашим міркуванням, цей канон первісно створювався не для молитовного правила «військового циклу», а для служби святому в день його пам'яті.

Що стосується власне спадщини Київського Православ'я, то рукописи надають нам кілька варіантів подібних канонів, але, вже в кінці XVI відбувалася певна уніфікація. Тут ми, коли казати власне про «військовий цикл», маємо практично два каноні, який були зміщені в складі двох молебнів «військового циклу», які зміщені в третьому томі Требника святителя Петра Могили (про них буде мова нижче». Один з їх – ніяк не позначений, а другі є «твором Кир Іванова» та носить назву «Канон молебний до Святої Богородиці в перед боєм».

Також, згідно старовинної Візантійської практики виносу на поле битви древ Гідного Христа, можемо з впевненістю казати про використання канону Гідному Хресту з відповідними приспівами, які були дуже різними. По нашому міркуванню, у якості приспівів могли використовуватися й відповідні вірші Псалтирі.

По нашому міркуванню, у часі молебнів могли також використовуватися інші канони до Господа нашого Ісуса Христа, Богородиці, Апостолам і святим з додатком відповідних молитов та, можливо, приспівів.

Що стосується акафістів «військового циклу, які мали ходження в Київському Православ'ї, то тут з впевненістю можна казати тільки про Акафіст Пресвятій Богородиці на честь ікони Її «Ченстоховська» (Непереможна Перемога». Згадки про наявність цього акафісту сягають XVIII ст., але його автентичний текст нам знайти не вдалося. Відомий на сьогодні текст акафіста міцно русифікований та, цілком можливо, частково змінений.

Ще один акафіст, якому деякі науковці приписують «старовинне походження» – «Акафіст святому мученику і чудотворцю Іоану Воїну». Але певних відомостей про його, у контексті його походження раніше за XIX ст., на сьогодні немає. Також немає грецького протографа цього акафісту. Тому питання про історичність цього акафісту залишається на сьогодні відкритим.

ІІІ. Молитви військового циклу

Загалом таких молитов у рукописних джерелах дуже багато. По міркуванню більшості дослідників, найбільш древніми з них з'являються молитви до Христа, Богородиці, Архистратига Михаїла та Юрія Переможця. Саме цей корпус молитов присутній в більшості збірників XV – XVII ст.ст.

До загально-православного древнього «військового корпусу» молитов, то тут ми незмінно зустрічаємо «молитву святому мученику Іоану Воїну» та «молитву святого мученика Федора Стратилата». Остання молитва входить у відомий корпус трьох молитов, що складають молитовне правило «молитви перед битвою».

Коли брати молитви «військового корпусу» саме Київського Православ'я, то тут найперше потрібно відзначити корпус «військових» молитов до святих страстотерпців Бориса і Гліба, деяких чудотворних ікон та, трохи пізніше, молитви до мученика Меркурія Смоленського та благовірного князя Довмонта Псковського.

Хоча рукописна спадщина корпусу «військового циклу» дуже велика, окремих збірників, де б були зібране саме молитви цього циклу, нам знайти не вдалося. Крім того, рукописні молитви представлені в безлічі варіантів різночитання. Усе це дозволяє нам зробить висновок, що реальна уніфікація корпусу військових молитов у Київському Православ'ї відбулася тільки після виходу Требника святителя Петра Могили.

Як ми вже відзначали вище, у Требнику святителя Петра Могили подаються два «Молебних співи», які безпосередньо відносяться до військового циклу.

У кінці першого молебна, «За царя і людей, що співається в часі війни, проти ворога», Святитель подає чотири військових молитви:

1. Молитва про перемогу над ворогом царя і всього війська, що іде на бій.

2. Молитва про перемогу над ворогом війська християнського, що на бій іде.

3. Молитва про перемогу над ворогом Царя, або Гетьмана і війська його.

4. Молитва про перемогу над безбожним ворогом війська православного.

Усе чотири молитви звернути до «Господа Бога нашого:», а їх протографом, по нашому міркуванню, беззаперечно служать відомі молитви з рукописних збірників.

Другий корпус «військових» молитов Требника святителя Петра Могили зміщені в молебне, що «співається в час нападу варварів та навали ворогу (язиків, народів)»:

1. Молитва Макарія, архієпископа Філадельфійського, у часі нападу ворога. Це, як бачимо, авторська молитва, явно перекладена з грецької мови.

2. Ще одна молитва «У часі навали ворога», не авторизована, подібні варіанти зустрічаються й в рукописних джерелах власне Київського Православ'я.

3. Молитва Святійшого патріарха Каліста «за царя, людей і війська його в часі навали ворогів». Теж авторська перекладна молитва.

4. Ще одна молитва патріарха Каліста «у часі нападу ворога».

5. «За християнський народ», теж авторства патріарха Каліста.

6. Молитва патріарха Філофея до Пресвятої Богородиці в часі навали ворогів і про визволення полонених.

Як бачимо, у останньому випадку практично весь корпус «військових» молитов є авторською молитовною творчістю грецьких (Константинопольських) архієреїв і, по нашому міркуванню, від початку був єдиним молитовним правилом у корпусі грецьких військових молитов. По нашому міркуванню, це було зроблена через бажання надати Требнику більшу вагу в очах Вселенського Православ'я загалом, і Константинопольського патріарха зокрема.

IV. Богослужіння в часі війни

Вже з часів Київської Русі, православні священики брали активну участь у обороні нашої Батьківщині. Про це свідчить «Повість врем'яних літ», «Іпатіївський літопис», «Радзиві́ллівський літопис» та інші історичні документи. Історикам особливо відзначається активна участь священиків та ченців православних монастирів Київської Русі в її обороні під час татарської навали в XIII столітті, коли православні храми робилися останніми рубежами оборони від агресора. Природно, що в храмах (як звичайних, так і похідних) відбувалися різни богослужіння «військового циклу».

4.1. Свята Літургія

Про те, що в часі війни не тільки в звичайних храмах, але і в похідних умовах відправлялася Свята Літургія, маємо багата літописних відомостей та навіть мініатюр, де на вияві похідного храму присутні

елементи літургійного посуду (наприклад – чаша). Тому варто зупинитися на особливих моментах історичного служіння літургії воєнного часу.

Першою особливістю є спеціально виймання частинок за «все військо православне» та «за всіх, хто життя поклав у битві за Батьківщину» у часі проскомидії. Маємо багато варіантів прохань, але їх загальний зміст та присутність не викликає сумнівів.

Другою особливістю є додаткові прохання на єктеніях. Вони також мають багато варіантів у різних джерелах, але, коли ми говоримо про загальні звичаї Київського Православ'я, нам варто зосередитися на тих, що подані на молебнях у Требнику святителя Петра Могили. Бо, по нашому міркуванню, складальники Требника вибрали найбільш популярні та розповсюджені в Київському Православ'ї кінця XVI – першої половини XVII ст.ст.

Третьою особливістю є читання додаткових Апостола і Євангелія. Тут ми маємо кілька варіантів:

а) Апостол: «За Батьківщину і народ у часі війни» (Еф. зач. 220; 2, 4-10); «У часі нападу ворогу» (Еф. зач. 220; 2, 4-10); «За перемогу над ворогом» (Еф. зач. 233; 6:10-17).

б) Євангелія: «За народ» (Мт. зач. 90; 22:15-22); «За народ у часі війни» (Мк., зач. 51; 11:22-26); «За народ у часі нападу ворога» (Лк. зач. 70; 13:11-9); «За народ у часі перемоги над ворогом» (Лк. зач. 85; 17:12-19).

Відповідно до окремих Апостола і Євангелія маємо відповідні Прокимени та Алілуя:

1) «За людей в часі битви».

Прокимен, глас 4: Господи, силою Твоєю звеселиться цар / і спасінню Твоєму вельми возрадується. (Пс. 20:2). Вірш: Ти дав йому бажання серця його і прохання уст його Ти не відкинув (Пс. 20:3)

Алілуя, глас 2: Вислухає тебе Господь в день скорботи, захистить тебе ім'я Бога Якова. (Пс. 19:2). Вірш: Господи, спаси царя і вислухай нас, в який би день ми не звертались до Тебе. (Пс. 19:10)

2) «У час війни».

Прокимен, глас 1: Господь кріпкий і сильний, Господь могутній в бою.(Пс. 23:8б). Вірш: Господня земля і все, що наповнює її, вселенна і всі, що живуть у ній. (Пс. 23:1).

Алілуя, глас 8: Господь Сил з нами, Захисник наш – Бог Якова. (Пс. 45:12). Вірш: Бог нам пристановище і сила, скора допомога в біді, що надходить на нас. (Пс. 45:2)

3) «У часі навали варварів».

Прокимен, глас 4: Нехай воскресне Бог / і розвіються вороги Його (Пс. 67:2а). Вірш: Як щезає дим, нехай щезнуть. (Пс. 67:3а)

Алілуя, глас 4: Господь муж брані, Єгова ім'я Йому. (Вих. 15:3). Вірш: Господь буде царювати повіки й у вічність. (Вих. 15:18).

Окреме питання – наявність відповідних «військових» антифонів. Деякі описання подають інформацію про їх, але жодного конкретного прикладу ми не маємо. Але, по нашому міркуванню, цілком можливе існування такої літургійної творчості на підставі т.зв. «псалмів військового циклу».

Також, на підставі прикладів старовинних заамвонних молитов, можемо висунуть гіпотезу про відповідну «воєнну» заамвонну молитву в прикладах тематичних древніх літургій.

4.2. Поза літургійні богослужіння і чини військового циклу

Найбільш розповсюдженим видом поза літургійних богослужінь у часі війни були молебні. Таких молебнів, які відрізняються виключно молитвами та певними приспівами на каноні, у рукописної спадщині Київського Православ'я дуже багато. Але в Требнику святителя Петра Могили надруковані два молебні, які прямо належать «військовому циклу»: «Послідовність молебного співу до Господа Бога нашого, за царя і людей, що співається в часі війни, проти ворога, що їде на нас» та «Молебний спів у часі навали варварів та язичників».

Крім молебнів, які зміщені в Требнику святителя Петра Могили, використовувався «Молебень до Гідного Хреста Господнього». Приклади такого молебна присутні як у рукописній, так і в друкованій спадщині Київського Православ'я XV – XVII століть. Також відправлялися молебні до Богородиці та окремих святих.

Що стосується чинів освячення, то докладно відомо три древніх чина: «Чин освячення військової хоругви», «Чин освячення військового судна», «Чин освячення військової зброї». Усі ці чини в київській редакції присутні в Требнику святителя Петра Могили.

V. Висновки

Більшість «військової» спадщині Київського Православ'я знаходиться в різних рукописних джерелах XIV – XVII століть і тільки частина потрапила в друковані збірники, і найбільш – у Требник святителя Петра Могили.

У даній статті ми підняли тільки невеликий пласт спадщини Київського Православ’я, якій стосується молитовної підтримки православного війська в часі оборони нашої Батьківщині. Сьогодні така підтримка набуває особливої актуальності, тому і вивчення історичного нашого історичного спадку православних військових молитов і служб є дуже актуальним.

Література

1. Требник святителя Петра Могили, Київ, 1646. Т. 3.
2. Книжные центры Древней Руси: Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности / Отв. ред. Д.С. Лихачев. Л., 1991.
3. Розов Н.Н. Книга в России в XV в. Л., 1981.
4. Сапунов Б.В. Книга в России в XI-XIII вв. Л., 1978.
5. Богослужебные сборники Киевской Руси. М., 1993
6. Книжные древности России. Сборник статей. Спб., 1995
7. Собрание писем преподобного оптинского старца иеросхимонаха Амвросия Оптинского. М., 1998.
8. Прокимени, апостоли и аллилуиаре. М., 1994
9. Наука и литература в России при Петре Великом. Том II. Описание славяно-русских книг и типографий 1698-1725 годов. СПб, 1862
10. Описаніе славянскихъ рукописей Московской синодальной библиотеки. М., 1857
11. Описание русских и славянских рукописей Румянцевского музеума, составленное Александром Востоковым, Спб, 1842
12. Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры, М, 1878
13. Описание рукописного отделения библиотеки императорской Академии наук, I, Рукописи, том 1 (I. Книги священного писания и II. Книги богослужебные). Санкт-Петербург, 1910
14. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. III: Книги богослужебные. Ч. 1. Москва, 1869

ВИДАННЯ ФРАНЦИСКА СКОРИНИ ЯК СПАДЩИНА КИЇВСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я

Одним з найбільш дискусійних питань про приналежність спадщини Ф. Скорини – це питання про її місце в загальній спадщині Київського (Білоруського та Українського) Православ'я. Ряд дослідників справедливо вважає, що спадщина Ф. Скорини, або принаймні її велика частина, належить до білоруської частини спільної культурної спадщини Київської православної митрополії Константинопольського Патріархату. Їх опоненти заперечують це твердження, ґрунтуючись на конфесійній приналежності першодрукаря, а також на відсутність благословення його діяльності з боку архієреїв Київської православної митрополії і комерційний (або загально-просвітницький, гуманістичний) характер видавничої діяльності Ф. Скорини. У даній статті ми спробуємо розібратися в цій дискусії.

Від початку потрібно відзначити, що сучасні дослідники поділяють увесь спадок Ф. Скорини на дві частини: «переведені Скориною самостійно 22 книги Старого Завіту, що надруковані ним в Празі в 1517-1519 рр., І церковнослов'янські книги, передруковані з рукописних оригіналів, – празький« Псалтир»1517 року, Віленська «Мала дорожня книжка», близько 1522 р., і «Апостол» 1525 р.[1]. І хоч, на нашу думку, такий поділ дуже грубий і взагалі «вибиває» більшу частину спадщини Скорини з білоруського культурного простору, з ним можна погодитися як з умовним поділом власної творчості просвітителя, що стоїть відокремлене, та його роботою в загальному руслі спадщини Київського Православ'я. Власне, навколо «церковнослов'янської» спадщини і ведуться основні дискусії.

На наш погляд, проблема відриву частини спадщини Ф. Скорини від спадщини Київського Православ'я в цілому і білоруського православ'я зокрема, є в тому, що сучасні вчені розглядають її у відриві від білоруської православної рукописної книжкової традиції і ніяк не коментують певні мовні особливості. І тут нам слід звернутися до історії формування такого явища як «білоруський ізвод церковнослов'янської мови».

Формування ізводу почалося практично відразу після державної християнізації Київської Русі, коли при соборах і монастирях з'явилися скрипторії. Практично всі дослідники погоджуються з тим, що вже з початку

[1] А. М. Булыка, А. І. Жураўскі, У. М. Свяжынскі. Мова выданняў Францыска Скарыны. М., 1990, ст. 9.

XI ст. на землях Білорусі і України не тільки переписували болгарські рукописи, а й робили власні переклади. При цьому, вже російські дослідники стверджували – до кінця XI ст. вже склався власний «руський ізвод» (безумовно, що мова йде про Київський ізвод)[2].

З того часу, як скрипторії з'явилися практично у всіх столицях князівств Київської Русі, почалося формування місцевих ізводів. Уже до вже до кінці XIII – початку XIV ст., тут остаточно сформувалося кілька груп ізводів: український, білоруський і російський (в термінології російських дослідників XIX – початку XX ст.: південна-руський, західно-руський і великоруський). Саме з цієї класифікації описувалися рукописи зборів, в тому числі – біблійні та богослужбові.

Разом з тим, філологічне визначення саме ізводу, а не мови даного регіону – справа досить складна. До теперішнього часу не існує наукових алгоритмів, які б давали його чітке розмежування з письмовою мовою XII – XVII століть.

Так, наприклад, академік Юхим Карський відносить (класифікує) Псалтир 1296 р із зібрання Московської синодальної бібліотеки, до білоруських перекладів[3], а російські дослідники – тільки до «західноруського ізводу». І подібних прикладів можна навести дуже багато.

Так що ж являє собою «білоруський ізвод» і чому його потрібно приєднати до писемної спадщини Київського Православ'я і, відповідно, чому з цієї точки зору потрібно розглядати приналежність «церковнослов'янських» книг Ф. Скорини?

Коли йде питання про визначення власне «ізводу церковнослов'янської мови», це є текст, у якому частина малозрозумілих слів класичної церковнослов'янської мови замінена на слова національної мови часу створення рукописи, а також змінена вимова певної кількості класичних церковнослов'янських слів. Але поки ніхто не визначив, який, власне, відсоток слів національної мови відокремлює ізвод від письмової мови і, подруге, яким чином визначити просту зміну вимови від адаптації класичних церковнослов'янських термінів у національній мові.

Основною підставою появи білоруського ізводу, як і ізводів інших народів, було те, що в скрипторії почали працювати перекладачі і переписувачі місцевого походження. Саме вони дбали про те, щоб максимально донести біблійні і церковні тексти до свого народу. Але не

---

[2] Гильтебрандт П.А. Туровское евангелие одиннадцатого века. Вильна, 1869, ст. VIII – IX.

[3] Западнорусские переводы Псалтыри в XV-XVII веках. Варшава, 1896, ст. 22.

будемо забувати і те, що т.зв. «світські переписувачі» в XIV – XVI століттях навчалися грамоті виключно в церковному середовищі, а їх головними підручниками були Псалтир, Апостол і Часослов.

Загалом, саме Псалтир, Апостол, Часослов і, частково, Євангелія були найбільш розширеними рукописними книгами в світському оточенні. Цьому сприяло ряд факторів, в тому числі те, що саме ці книги найбільш застосовуються в повсякденному релігійному житті людини. Крім цього, Псалтир, Апостол і більшу частину молитов Часослова, дозволялося читати під час богослужіння світським людям, адже чини співаків і читців були в клірі переважно кафедральних соборів і монастирів. Навіть функції паламаря іноді виконував мирянин, а не іподиякон.

Отже, на нашу думку, цілком логічно виглядає той факт, що більшість ізводів, максимально наближені до світської писемної мови XIV, – XVI ст., ми зустрічаємо саме в згаданих вище книгах, які, власне, одними з перших видав Франциск Скорина.

Розглянемо «церковнослов'янські» видання Ф. Скорини.

I. Псалтир

Те, що виданий Ф. Скориною в 1517 р. «Псалтир» призначалася саме православним, не має сумнівів. «Псалтир» розділений на 20 кафізм відповідно до православної традиції, а також поданий Псалом 151. Але мова цього видання чітко відрізняється від мови книг Старого Завіту, які також видавалися першодрукарем в Празі. Тому переважна більшість дослідників підтримує твердження про те, що протографам «Псалтиря» є одна або кілька білоруських рукописів, які Ф. Скорина привіз з Полоцьку[4].

Разом з тим, з огляду на вік Ф. Скорини на момент від'їзду на науку і відсутність у нього будь-якого церковного сану, утвердженню Є. Немировського про те, що Ф. Скорина цілеспрямовано шукав в «монастирських бібліотеках Великого князівства кращі списки Псалтирі» представляється нам дуже сумнівним. Ймовірніше, що молодий Ф. Скорина взяв з собою один або кілька поширених саме в Полоцьку рукописних копій «Псалтирі».

На підтримку поданої вище версії свідчить і мова виданої Ф. Скориною «Псалтирі».

---

[4] Немировский Е.Л. Франциск Скорина-жизнь и деятельность белорусского просветителя. Мн.,1990, ст. 251.

Так, вже в XIX ст., більшість російських дослідників свідчили, що мовою «Псалтирі» фактично є білоруський ізвод[5]. Особливо це видно з роботи Олексія Вікторова, який проводить порівняння з варіантом Псалтирі 1259 року, який, як ми вже відзначали, академік Юхим Карський відносити до білоруських перекладів. При цьому всі дослідники сходяться в тому, що видання Ф. Скорини не було новим перекладом.

Отже, можемо зробити висновок, що Псалтир, надрукована Ф. Скориною в Празі, безумовно належить до спадщини Київської Православ'я, бо її мова фактично є полоцьким діалектом білоруського ізводу, а правки Ф. Скорини, на нашу думку, носили незначний редакторський характер.

II. «Мала подорожна книжиця» та Апостол

Під назвою «Мала подорожна книжиця Ф. Скорини» розуміється книга-конволют, яка включає в себе 21 видання: Псалтир, Часослов, Шестиднев, Пасхалію, Канон гробу Господньому, Акафіст Гробу Господньому, Канон архангелу Михаїлу, Акафіст архангелу Михаїлу, Канон Іоану Предтечі, Акафіст Іоану Предтечі, Канон чудотворцеві Миколаю, Акафіст чудотворцеві Миколаю, Канон апостолом Петру і Павлу, Акафіст апостолом Петру і Павлу, Канон Богородиці, Акафіст Богородиці, Канон присолодкому імені Ісуса, Акафіст присолодкому ім'ю Ісуса, Канон Хресту Господньому, Акафіст Хресту Господньому, Послідовність церковного збору і загальна післямова.

Весь текст книги, крім післямови, добре відомий з богослужбові рукописів XIV – XVI ст. Тут ми не знаходимо ніяких відходів від православних канонів: Ф. Скорина дотримується православного календаря, використовує Єрусалимський (і Студийський) статути, які застосовувалися в той час Київським православ'ям, а також надає пряму констатацію конфесійної приналежність видання: «Затвердити Боже, святу православну віру православних християн на віки віків»[6].

При цьому мовні особливості видання, також як і в Псалтирі 1517 року, повністю вкладаються в визначення білоруського ізводу, який активно застосовувався в богослужбовій літератури того часу. Наприклад,

---

[55] Немировский Е.Л. Франциск Скорина-жизнь и деятельность белорусского просветителя. Мн.,1990, ст. 257.
[6] Немировский Е.Л. Франциск Скорина-жизнь и деятельность белорусского просветителя. Мн.,1990, ст. 9-10.

«змішання літерів е і Ь є взагалі однією з найбільш показових рис трансформації церковнослов'янської мови на білоруському ґрунті в окремий тип її, що особливо інтенсивне відбувалося в XV – XVI століттях»[7].

Єдине, чим апелюють противники приєднання даного видання Ф. Скорини до загальної спадщини Київської Православ'я, є акафісти. Тут головним аргументом наших опонентів є «різночитання з іншими списками»[8] і відсутність деяких з них в рукописній традиції Київського Православ'я.

Що стосується першого аргументу, то повинні нагадати, що різночитання певних молитов і рубрик є звичайною справою для рукописної традиції і присутній навіть в такому відповідальному тексті як літургія однієї редакції[9]. До того ж, подібні відмінності текстів акафістів ми маємо і в офіційних друкованих православних виданнях XVII – XVIII століть.

Другий аргумент, який переважно базується на роботі російського дослідника Олексія Попова[10], також викликає багато запитань.

По-перше, рукописних кириличних збірок XV – XVI ст., які б містили акафісти, збереглося дуже мало. Це, на наш погляд, перш за все пояснюється тим, що акафісти не входять до циклу богослужбового кола.

По-друге, надруковані Ф. Скориною акафісти, рукописні протографи яких не вказані в роботі О. Попова, в подальшому неодноразово переписувалися і перевидавалися в офіційних виданнях Київської православної митрополії. А оскільки видання Ф. Скорини не мали офіційного благословення тогочасної православної ієрархії, передрук подібних акафістів, хоча і з незначними змінами, повинен був мати більш переконливі аргументи, ніж виключно видання Ф. Скорини. Отже, цілком логічно зробити висновок про існування їх кириличних протографів XV ст., які просто не збереглися. Ну і, по-третє, таких акафістів всього кілька і відкидати через них спадковість тексту всього видання неможливо.

Коли узагальнить усі факти, можна з упевненістю віднести «Малу подорожню книжицю» Ф. Скорини до білоруського спадщини Київського Православ'я.

---

7 Мова выданняў Францыска Скарыны. Мн., 1990, ст. 13.

8 Яскевіч А. Францыск Скарына як духоўны пісьменнік. //480 год беларускага кнігадрукавання. Матэрыялы трэціх Скарынаўскіх чытанняў. Мінск, 1998, ст. 67-68.

9 Голубинский Е. История Русской Церкви. Том 2. Часть 2. М., 1911, ст. 405-406

10 Попов А.В. Православные русские акафисты. Казань, 1903

Ще менше питань, щодо приналежності до спадщини Київського Православ’я, викликає виданий Ф. Скориною «Апостол». Його текст відповідає тексту відомих рукописних видань, а мовні відмінності, у порівнянні з аналогічними рукописами московського або південнослов’янського походження, як ми вже відзначали вище, білоруському ізводу церковнослов’янської мови.

З вище викладеного бачимо, що видання Ф. Скорини («Псалтир», «Мала подорожня книжиця» та «Апостол») без сумніву відносяться до білоруської спадщини Київського Православ’я. Тому дати їх видання є історичними датами для сучасного Білоруського та Українського Православ’я.

ЧИН ПРИЄДНАННЯ КАТОЛИКІВ ДО ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ В ТРАДИЦІЇ КИЇВСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я

Актуалізація питання про спосіб прийняття католиків у Православну Церкву відбулася в зв'язку з створенням єдиної Помісної Православної Церкви в Україні, а також неоднозначних заяв Ватикану та поведінки папи Франциска, що викликало бажання певної кількості католиків, переважно східного обряду, приєднатися до Українського Православ'я – Української Православної Церкви Київського Патріархату. При цьому, якщо ґрунтуватися на соціологічних дослідженнях 2014-2016 рр., така тенденція переходу колишніх українських греко-католиків до православ'я може зробитися масовим явищем після визнання Помісної Православної Церкви в Україні з боку Константинопольського Патріарха. Так, по різним оцінкам, приєднатися до визнаної Помісної Православної Церкви з центром у Києві вже готові від 45 до 60%% вірних УГКЦ.

Основна проблема полягає в тому, що, не дивлячись на православно-католицький екуменічний діалог, католики зостаються для Православної Церкви єретиками. Через це, як виявило пілотне дослідження інтернет-ресурсів, деякі грузинські, грецькі та сербські православні священики до сьогодні вживають практику повторного хрещення, як що «перше хрещення» відбувалося через обливання. Природно, нам важко сказати, наскільки місцевий архієрей підтримує подібну практику, але, на нашу думку, тут неварта переоцінювати самостійність дій священика. Одночасно ми зустрічаємо і цілком інший підхід, коли деякі священики не вживають ніякого особливого чину та приймають бувших католиків навіть без формального сповідання символу віри.

Саме тому, у цій невеликій статті, ми спробуємо дослідити питання формування окремого чину прийняття католиків у Православну Церкву та його вживання в Київській православній митрополії. Практичним застосуванням цього невеликого дослідження є напрацювання відомостей для реконструкції даного чину сучасною українською мовою.

Питання про прийняття католиків до Православної Церви повстало вже незабаром після офіційного відпадіння Риму в XI ст. Саме тоді, помісні Православні Церкви почали випрацьовувати канонічне ставлення до Римської Церкви та її таємниць. Не обминула ця проблема і Київську митрополію, про що свідчить лист преподобного Феодосія

Києво-Печерського до благовірного князя Ізяслава «про латинян»[1]. Однак, не дивлячись на існування проблеми, ніякого окремого чину не вводилося. Як що ми звернемось до документів X – XV століть, то побачимо доволі різні практики: від невизнання католицького хрещення[2] до прийом через покаяння. Так, російський дослідник, прот. Владислав Цибин, відзначає: «У XII столітті Вальсамон у відповідях Марку Олександрійському писав, що латинян можна допускати до святої Чаші після зречення від помилкових навчань. За словами Новгородського єпископа Нифонта, який наставляв Кирика, латинян слід приєднувати через Миропомазання, бо так роблять з ними в Константинополі. А Одо ді Діоли, автор книги про подорожі французького короля Людовика VII на Схід і його перебування в Константинополі в 1147 році, писав, що греки латинян перехрещують. За свідченням болгарського архієпископа Хоматина, у XIII столітті ставлення до таїнств католиків у православних було різним»[3].

Оскільки до XV ст. Київськими митрополитами були переважно греки, тому можемо висунути гіпотезу, що в Київській митрополії застосовували різні Константинопольські практики, які в конкретний час панували в Візантії. Тобто, на нашу думку, Київське Православ'я використовувало стосовно приєднання католиків, як нове хрещення, так і миропомазання.

Питання єдиного православного підходу до приєднання католиків до Православ'я гостро повстало після відмови Константинополя від Флорентинської унії. Першим, хто реально обґрунтував принцип нового чину, був св. Марк Ефеський, що відзначив у своєму окружному посланні: «Ми залишили латинян, як єретиків, і відділилися від них … І чому ж ми помазуючи миром приєднуються від них до нас? Зрозуміло, тому що вони єретики. 7-й канон II-го Вселенського Собору говорить: «Тих, які приєднуються до православ'я, і до частини спасаємих із єретиків приймаємо, за наступним чиноположенням і звичаєм. Аріан, македоніан, савватіан і наватіан, що іменують себе чистими і

---

[1] «Писання преподобного Феодосія Печерського: запитання благовірного князя Ізяслава про латинян» http://kyiv-pravosl.info/2013/08/18/pysannya-prepodobnoho-feodosiya-pecherskoho-zapytannya-blahovirnoho-knyazya-izyaslava-pro-latynyan/

[2] Воронов Ливерий, профессор-протоиерей. Конфессионализм и экуменизм (Отношение Православия к инославию) // Журнал Московской Патриархии. № 8 за 1968. ст. 52-72

[3] Цыпин В., прот. Присоединение инославных. http://pravbeseda.ru/library/?page=book&id=233

кращими, чотиринадесятників, або тетрадитів, і аполінаристів, коли вони дають письмове свідчення й проклинають всяку єресь, що не мудрствує, як мудрствує Свята Божа Кафолична (Соборна) і Апостольська Церква, приймаємо, покладаючи печать, тобто, помазуючи Святим Миром по перше чоло, потім очі, і ніздрі, і вуста, і вуха, і покладаючи печать на них, вимовляємо: печать дару Духа Святого»»[4]. Міркування св. Марка Ефеського, стосовно форми прийому католиків, підтримав і розвів Константинопольський собор 1484 р., який очолював патріарх Симеон Трапезундський[5]. Саме йому і приписують авторство спеціального чину прийому бувших католиків через миропомазання. Прийнятий чин приєднання католиків включав двотижневе оголошення, після якого священик читав 50:-й псалом, а новонавернений вимовлявся від латинських «єресів», письмово підтверджував щирість свого рішення і давав обіцянку сповідувати православ'я, потім читав православний Символ віри. На завершення священик здійснював таїнство миропомазання. Це чинопослідування зафіксовано в багатьох рукописних грецьких Номоканонах, в тому числі XVI-XVII століть[6].

Слов'янський переклад «Чину приєднання католиків», на думку більшості православних дослідників, був виконаний у одному з сербських або болгарських монастирів Афону у кінці XV – початку XVI ст.ст.[7], а найдавніші рукописи Київського Православ'я, які зміщують цей чин, датуються першою половою XVI ст.[8] .

Також «Чин приєднання католиків» був зміщений в виданні Венеціанського Требника, який датується 1538-1540 рр.[9], але в дуже короткій редакції, яка, на нашу думку, була одним з варіантів сербського перекладу. Цей факт випливає з порівняльного аналізу друкованого венеціанського требника з рукописним текстом сербської редакції[10].

Однак, на нашу думку, з'явлення слов'янської редакції Константинопольського «Чину приєднання католиків через миропомазання», не

---

[4] Св. Марк Эфесский. Окружное послание // Христианское чтение. Ч. 1. СПб., 1860, ст. 17.
[5] Karmiris, Ta dogmatika kai symbolika mnimeia tis Orthodoxou Katholikis Ekklisias, t. 2, Athinai, 1960, pp. 987-989.
[6] ГИМ РФ, Синодальное собрание, № 463, л. 223-228
[7] Белякова Е. В. Судьба сборников церковных канонов на Руси // Исторический вестник. 2000. № 1(5), ст. 53.
[8] ГИМ РФ, Синодальное собрание, № 310; РГБ РФ, ф. 711, № 29
[9] ГИМ РФ, Синодальное собрание, № 310; РГБ РФ, ф. 711, № 29, ст. 265-265 звт.
[10] ГИМ РФ, Синодальное собрание, № 324

усунуло в Київській митрополії і практику прийому католиків через нове хрещення. На користь цього припущення говорить той факт, що в венеціанському служебнику до чину зроблена наступна приписка перекладача: «Въждь, яко сице от латин пришьдших приемати и крестити, яко полувернии суть, сьверьшенна нехристианина — евреина, саракцина и прочих таковых. Не сице, но якоже о прочее младо, тако крестити его и молитвым всьи оглашении. Просто рекше вьса по подобию отроче те схоужа»[11], а в рукопису Київської митрополії, до бувшого католика вживається слово «охрещуваний»[12].

Разом з тим, оскільки Флорентинська унія не покинула практично аніякого сліду в релігійній історії як Київської митрополії Константинопольського патріархату, так і загалом Речі Посполитої не відіграла, а релігійні стосунки на наших землях були досить толерантні, то можемо висунути гіпотезу, що широкого застосування цей чин не мав. У будь якому випадку, нам не вдалося знайти письмові свідчення про нове хрещення католиків на землях сучасної Білорусі та України. Тому, на нашу думку, як що приєднання католиків до православних відбувалися, воно відбувалося саме через миропомазання.

Після Брестської унії 1596 р., питання про прийом тих, хто після відпадання в унію повертався в православ'я, набув актуальності у Київській православній митрополії. Саме тому, з благословення Львівського єпископа Гедеона (Балабана), Памва Беринда зробив новий переклад грецького «Чину приєднання:», який був зміщені в Стрятинському Требнику 1609 р.[13].

Розвиток чинопослідування приєднання католиків (обох обрядів) в традиції Київського Православ'я відбувся за часів святителя Петра Могили. Так, розвіваючи богословську думку про границі Церкви, що отримало своє віддзеркалення в його Требнику 1646 р., Київський святитель розділів усіх «схизматиків і єретиків» на дві групи.

Перша група – це люди, які отримали правдиве хрещення в Православної Церкви, але потім, по різним причинам, відпали від неї. Таких осіб Київський митрополит Петро Могила наказував приєднувати через покаяння, але без миропомазання[14].

---

[11] ГИМ РФ, Синодальное собрание, № 310; РГБ РФ, ф. 711, № 29, ст. 265 звт.
[12] РГБ РФ, ф. 711, № 29, л. 76 звт. – 77 звт.
[13] Требник. Стрятин, 1609, л. 49 зв. – 52.
[14] Требник, Київ 1646 (1996), ст. 212 – 213.

Друга група – це особи, які прийняли хрещення від «схизматиків і єретиків». У даному випадку маємо чин, який складався з двох частин: «Чин прийняття єретика і схизматика»[15] і «Обряд розрішення відступника схизматика від заборон і клятв»[16]. Останні обряд, який, власне, є завершенням приєднання, включає в себе і миропомазання, яке виділено в окремий «Чин миропомазання єретиків від інославних християн»[17].

Таким чином, на противагу ствердженням деяких католицьких авторів, Київський православний митрополит Петро Могила не відкинув практику Константинопольського патріархату про приєднання католиків через миропомазання, а тільки деталізував її, виділив окремні моменти, які були важливі саме в Київському Православ'ї.

На нашу думку, загальний грецький чин прийому католиків до Православної Церкви, найбільш докладний переклад якого був зміщений в Требнику 1609 р., на канонічній території Київської православної митрополії, поступово був витиснутий більш розширеним і деталізованим чином святителя Петра Могили. При цьому, практика приєднання католиків (як єретиків) саме через миропомазання знаходить своє підтвердження і в Київських требниках більш пізнього часу, наприклад – у Требнику 1750 р.[18].

Однак, застосування чинопослідування свт. Петра Молили в інших Православних Церквах, особливо грецької групи, залишається відкритим. У всякому разі нам не вдалося відшукати переклад могилянського чину в грецьких Требниках. Тому цілком вірогідно, що там продовжували використовувати традиційний варіант 1484 р., без поділу приєднаних на дві групи.

Цікавим є те, що приводячи різні способи приєднання бувших католиків до православ'я, Требники, як грецькі так і слов'янські, не дають конкретних пояснень про прийом кліриків, зокрема священиків і дияконів, особливо тих, хто отримав хіротонію в Католицькій Церкві. При цьому, ґрунтуючись на історичних відомостях Київського Православ'я, зокрема історії після Брестського собору 1596 р., можна зробити висновок про те, що де-факто існувало взаємне визнання свячень. Однак, і у вказівках до різних варіантів чинопослідування приєднання, які були зміщені в рукописних і друкованих джерелах, немає

[15] Там же, ст. 227 – 235.
[16] Там же, ст. 235 – 236.
[17] Там же, ст. 205 – 212
[18] Евхологион. Київ, 1750, ст. 68 – 70.

жодної згадки про вживання цих чинів стосовно виключно мирян. При цьому відомо, що і православні, і уніати, приймали священиків через «посилену молитву архієрея з покладанням рук».

Співставлення вищевикладених фактів, дозволяє нам зробити висновок, що чини приєднання, як грецький 1484 р., так і могилянські 1646 р., вживалися до всіх бажаючих приєднатися до православ'я, без поділу на кліриків і мирян. Але, у випадку зі священиками і дияконами, вони доповнювалися посиленою молитвою архієрея з покладанням рук. При цьому сама молитва архієрея, на нашу думку, носила довільний характер.

Також, розглядаючи практику приєднання католиків до Православної Церкви в світлі історії Київського Православ'я, неможливо не сказати про позицію Константинопольського «собору трьох патріархів» (Константинопольського, Олександрійського, Єрусалимського), що відбувся в 1756 р. Рішення цього Собору було офіційно опубліковано в книзі, яка була надрукована в друкарні Вселенської Патріархії Мануїлом Гедеоном під назвою «Канонічні Постанови» та безпосередньо торкалися питання визнання хрещення католиків[19]. Згідно йому, «спільною постановою відмітаємо всяке єретичне хрещення, а тому всіх єретиків, до нас звертаються, приймаємо як неосвячених і нехрещених»[20]. Подібний підхід, що ґрунтувався на 7-му правилі II Вселенського собору і на 95 правилі П'ятого-Шостого Вселенського собору, сьогодні спробує відродити Московський Патріархат в Україні посилаючись саме на грецьку практику та її ймовірне використання на території Білоруси і України з другої полови XVIII ст. Однак, розгляд існуючих документальних свідчень і описаних богослужебних чинів, показує, що практики нового хрещення католиків, не дивлячись на рішення Константинопольського собору 1756 р., ніколи не існувала в Київському Православ'ї XVI – XVIII століть. Більш того, самі греки визнають, що рішення про повне невизнання хрещення католиків було зроблено з причин випадкових і під тиском народу, і воно не отримало

---

[19] βλ. Μανουήλ Γεδεών, Κανονικαί Διατάξεις, Ἐπιστολαί, Λύσεις, Θεσπίσματα τῶν Ἁγιωτάτων Πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως, ἀπό Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου μέχρι Διονυσίου τοῦ ἀπό Ἀδριανουπόλεως, τόμος πρῶτος, ἐν Κωνσταντινουπόλει 1888, ἐκ τοῦ Πατριαρχικοῦ Τυπογραφείου, pp. 252 – 254

[20] Правила православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. I. СПб., 1911, ст. 590.

домінуючого положення, а тому Церква знову повернулася до рішення 1484 р. – приєднання через миропомазання[21].

Варто відзначити, що на практику приєднання католиків до Православної Церкви практично аніяк не вплинув екуменічний рух, зокрема зустріч Константинопольського патріарха Афінагора з Папою Римським Павлом VI в Єрусалимі, у внаслідок чого були скасовані взаємні анафеми, що існували з 1054 року. Цей факт підтверджується тим, що чин приєднання не був відсунути з вжитку та послідовно друкується в сучасних повних Требниках практично всіх православних юрисдикцій.

Подібну позицію по відношенню до «таємниць інославних церков», зокрема і католиків, розділяють і найбільш авторитетні православні богослови сучасності. Так, митрополит Ефеський Хризостом, у своїй книзі під назвою «Визнання Таїнств інославних в діахронічних відносинах Православ’я і Католицизму», відзначає: «З самого початку я безпосередньо хочу підкреслити, що стосовно області таїнств, того, що відбувається і освячується в Православній Церкві і про те, що «вважається, що відбувається» в неправославних церквах акривія є найвірнішим принципом, до якого необхідно проявляти абсолютну і всецілу повагу»[22].

Отже, можна впевнено зробити висновок, що приєднання бувших католиків до православ’я відбувалося (відбувається) виключно через покаяння, відмову від єресів та, головне, миропомазання. Саме така практика відповідає канонічному порядку Вселенського Православ’я загалом, зокрема і Київській православній традиції.

Що стосується сучасного практичного підходу до приєднання католиків (як римського так і східного обряду), то тут, на нашу думку, більш зручним і цілісним є грецький чин у стрятинської редакції. А з Требника свт. Петра Могили є сенс запозичити чин приєднання для тих, хто первинно прийняв хрещення в Православній Церкві.

---

[21] Ἰωάννου Καρμίρη, Τά Δογματικά καί Συμβολίκά μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, τόμος Β, Ἐν Ἀθήναις, 1953, pp. 987.

[22] Χρυσοστόμου Κωνσταντινίδου, Μητροπολίτου Ἐφέσου, Καθηγητοῦ τῆς Ὀρθοδόξου Δογματικῆς Θεολογίας, Ἡ ἀναγνώριση τῶν Μυστηρίων τῶν Ἑτεροδόξων στίς διαχρονικές σχέσειςὈρθοδοξίας καί Ρωμαιοκαθολικισμοῦ, ἐκδ. Ἐπέκταση 1995, pp. 87

ДО ПИТАННЯ ІСТОРІЇ КОНФЕСІЙНОГО СТАНОВИЩА У КИЄВІ КІНЦЯ XVI – ПОЧАТКУ XVII СТОЛІТЬ У СВІТЛІ ПРАВОСЛАВНО-УНІАТСЬКОГО ПРОТИСТОЯННЯ

Після заяви очільника Української Греко-Католицької Церкви про намір звершити богослужіння у Київської Софії та листа колишнього митрополита Київського Філарета, який не радить цього робить з огляду на можливі наслідки для мирного конфесійного співіснування, розвернулася широка дискусія, яка, у своєму підґрунті, має питання конфесійного становища у Києві кінця XVI – початку XVII століть. У даній статті ми спробуємо розібратися у деяких історичних обставинах, що виникли після Брестських соборів 1596 р.

Відразу мусимо визначити кілька важливих моментів, які часом є причиною історичних інсинуацій.

По-перше. Київська митрополія ніколи не була під адміністративним керуванням Римського понтифіка до 1596 р. Від початку свого існування вона з'являлася канонічною структурою Константинопольського Патріархату. Єдність, яка існувала до великого розколу, була виключно євхаристична. Тобто така, яка і сьогодні існує поміж Помісними Церквами, членами Вселенського Православ'я.

По-друге. Після руйнації Києва татарами у середині XIII ст., він, аж до відновлення православної ієрархії у 1620 р., ніколи не був реальним осередком Київських митрополитів. Не вдаючись у історичні перипетії перманентного розділення Київської митрополії, після остаточного відходу Московської митрополії, яке відбулося у XV ст., офіційною столицею Київських митрополитів були Новгородок (сучасна Гродненська обл. Білорусь) та Вільно (сучасний Вільнюс, Литва). Отже, титул «Київський» був увесь цей час виключно канонічно-історичним.

I. Ставлення Київських митрополитів до Києву напередодні Брестських соборів 1596 р. та формування думки киян щодо унії з Римом

Відразу варто відзначити, що власне перебування у своїй канонічній столиці мало цікавило Київських митрополитів другої половини XVI ст. У будь-якому випадку, ми не знайшли документів про навідування ними Києва. За документами, які наявні у нашому розпорядженні, керування

своїми церквами митрополити здійснювали через протопопів[1] або намісників, при цьому останні не обов'язково мали сан священика[2]. Монастирями, зокрема і Києво-Печерською лаврою, керували власні архімандрити та ігумени. При цьому, коли обпиратися на документи, найбільшою повагою та авторитетом користалася саме Києво-Печерська лавра, яка мала у підпорядковані багато дрібних монастирів і так звані пустині (зокрема Китаївська, Микільська та інші під Києвом) з їхніми угіддями в Україні та Білорусі. Також, тогочасний лаврський архімандрит Никифор Тур був представником Константинополя через ставропігійний статус монастиря, що канонічно забезпечувало йому практично панівний статус щодо всього київського духовенства.

Щодо інтересів до Києва власне Київських митрополитів, то він, коли судити за наявними документами, обмежовувався чисто економічними питаннями, пов'язаними з отриманням доходів від належних київських храмів земель та маєтків.

Загалом, на нашу думку, найбільш ілюструє ставлення Київських митрополитів до свого стольного міста стан Софійського собору, який, після нападу на Київ кримського хана Менґлі-Ґірея у 1482 р., стояв півзруйнований аж до 1577 р., коли його «трохи відремонтував храм намісник митрополита Іллі Кучі — Богуш Гулькевич-Глібовський»[3]. Однак, цей ремонт був явно незначним, бо вже у 1595 р., Рейнольд Гейденштейн описує стан собору як «знищений» та додає, що «служби там не здійснюються», а «даху на ньому немає»[4].

Щодо ставлення православних киян до підготовки уніатського собору 1596 р., то можна міркувати, що воно було явно негативним, бо жодний представник впливового духовенства та мирян не брав участі в уніатському соборі 1596 р. Така реакція, на нашу думку, обумовлювалася кількома факторами:

а) Щільними та тривалими зв'язками Києво-Печерського монастиря, який завжди був для киян безперечним духовним авторитетом з Константинополем та Афоном, які визначалися акривіальним сповіданням Православної віри;

---

[1] Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. Т. 1. СПб, 1863, № 238

[2] Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. Т. 2. СПб, 1865, № 56.

[3] Н. Полонська-Василенко. Історія України. Т. 1. К.,1995, ст. 513.

[4] Сборник материалов для исторической топографии Кіева и его окрестностей (Отдел II. Известия очевидцев, современников и иностранных писателей). К., 1874, ст. 23-24.

б) Зв'язками з Львівським православним братством та Львівським єпископом Гедеоном (Балабаном);

в) Позицією князя Костянтина Острозького, який був Київським воєводою та багата допомагав православним монастирям та братствам.

Отже, можна зробити висновок, що напередодні Брестських соборів Київські митрополити майже не звертали увагу на Київ та стан свого стольного храму Святої Софії, а настрої формувалися під впливом антикатолицьких поглядів ченців Києво-Печерської лаври.

II. Два Брестських собору 1596 р. та їх наслідки у Києві (1596 – 1633)

Звичайно, говорячи про «Брест 1596 р.», мається на увазі тільки власно уніатський собор, який оголосив про унію з Римом. Але паралельно проходив ще і православний собор, що виступив різко проти унії. Цей собор хоча і був менш представницький щодо власно єпископату Київської митрополії, представників королівської влади та Риму, але на ньому теж було два архієреї, зокрема грецький єпископ Паїсій, та ряд архімандритів та ігуменів провідних монастирів, у тому числі – Києво-Печерський архімандрит Никифор Тур[5].

Оскільки влада Речи Посполитої була на боці уніатського собору, Київський уніатський митрополит Михайло Рогоза, вже на соборі видає грамоту про «скинення» архімандрита Никифора Тура з «уряду столиці архімандритів» та заборонi у служінні[6], а на наступний день, 10 жовтня 1596 р., загалом забороняє у служінні все духовенство, яке не прийняло унії[7]. Незабаром, 15 грудня 1596 р., король Сигізмунд III видає Грамоту, у якій наказує православним приєднатися до унії та підтверджує рішення митрополита Михайла Рогози про усунення православних єпископів Михаїла Копистенського та Гедеона Балабана[8].

Отже, після Брестських соборів склалася парадоксальна ситуація. З одного боку, влада Речи Посполитої визнає тільки уніатський собор та, відповідно, король видає документи, які засвідчують приналежність усіх храмів та монастирів Київської митрополії саме уніатам. З іншого – пра-

[5] Описание документов архива Западнорусских униатских митрополитов. Т.1, СПб., 1897, № 201.

[6] Там же, № 203.

[7] Там же, № 204.

[8] Там же, № 205.

вославні не визнають ці грамоти, як і рішення уніатського собору, залишаючись фактичними власниками частини свого майна. Зокрема «возний Київської землі» Роман Овсяний свідчить, що «ченці Києво-Печерської лаври зі зброєю у руках не дали виконати королівські укази» про передачу монастиря під владу уніатського митрополита Михайли Рогози та передачу йому на суд архімандрита Никифора Тура[9].

Варто зазначити, що опір унії чинила не тільки Києво-Печерська лавра, а загалом духовенство Києва. Про це виразно свідчить королівська грамота від 2 грудня 1597 р., яка «наказує духовенству Києву підкоритися Київському митрополиту» (уніатському)[10]. При цьому, коли вірити наступній королівській грамоті, незгоду з унією виказувало не тільки духовенство, а і звичайні вірні різного звання та навіть представники влади міста[11].

Ситуація у Києві не змінилася і після смерті уніатського митрополита Михайла Рогози й обрання на його місця Іпатія Потія: Король видає йому грамоти про владу над Києво-Печерським монастирем та всіма православними Речи Посполитої[12], а ченці та кияни не дають його представникам навіть заступити у володіння маєтками монастиря[13]. При цьому, на наш погляд, протистояння нового митрополита та православних киян було дуже гостре, бо 8 квітня 1600 р. король видає окрему грамоту «мешканцям київського воєводства» з вимогою підкоритися владі новообраного уніатського митрополита[14]…

Однак, з допомогою державної влади Речи Посполитої, Київським уніатським митрополитам вдалося заволодіти певною частиною маєтків київських монастирів та митрополичого Софійського собору (хоча сам він залишався жалюгідним стані), а також, через певний час, митрополичим будинком біля нього. Однак у документах архіву уніатських митрополитів ми не знаходимо відомостей про перехід під їх підпорядкування провідних монастирів та храмів Києву десь до 1609 – 1610 рр.

---

[9] Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. Т. 2. СПб, 1865, № 163.
[10] Описание документов архива Западнорусских униатских митрополитов. Т.1, СПб., 1897, № 214.
[11] Там же, № 216, 218
[12] Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. Т. 2. СПб, 1865, № 1; 5.
[13] Там же, № 2.
[14] Описание документов архива Западнорусских униатских митрополитов. Т.1, СПб., 1897, № 238.

З рештою, варто відзначити, навіть щодо протистояння Київських уніатських митрополитів та Києво-Печерської лаври, яка рішуче відмовлялася перейти в унію, король Сигізмунд III був не дуже послідовним. Так, 20 лютого 1605 р. він видає митрополиту грамоту про право володіння «всіма селами, що належать Києво-Печерському монастирю»[15], а вже 22 лютого затверджує православного о. Єлисея Плетенецького у правах Києво-Печерського архімандрита з правом володіння його маєтками[16]. Тому можемо висунути гіпотезу, що і відносно інших монастирів та храмів проводилася подібна політика, коли зміст королівських грамот суперечив один одному.

На нашу думку, є всі підстави міркувати, що після невдач з захопленням Києва-Печерської лаври та інших провідних православних монастирів та храмів Києву, митрополит Іпатій Потій у певної мірі втратив інтерес до релігійного життя Києву, обмежовуючи свою діяльність виключно збором податків з митрополичих маєтків київської волості. На таку думку наводить грамота короля Сигізмунда III, яка наказує уніатському митрополиту звернути увагу не тільки на монастир, але і на київські церкви[17].

Отримавши відповідну королівську грамоту, митрополит Іпатій Потій робить нову спробу підкорити собі київське православне духовенство та незабаром призначає туди своїм намісником о. Антонія Грековича, який був фігурою досить контроверсійною. Так, від початку він був православним та у 1598 році висвячений на ієродиякона Дерманського монастиря, а у 1605 році став ректором Віленської братської школи. Але невдовзі його звинуватили у зв'язках з однією з черниць. Тому, остерігаючись покарання, перейшов в уніатство та зробився довіреною особою митрополита. До призначення у Київ, він вже поспів відзначитися у ґвалті над православними священиками у Новгородку (сучасна Гродненська обл. Білорусь) та нападом на церкву у Вільні[18]. Якщо міркувати за наступними документами, митрополит Іпатій Потій висвятив Антонія Грековича на священика та призначив

---

[15] Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. Т. 2. СПб, 1865, № 16.
[16] Там же, № 17.
[17] Описание документов архива Западнорусских униатских митрополитов. Т.1, СПб., 1897, № 294.
[18] Там же, № 313.

своїм намісником, з даруванням прав на видубицьку архімандрію, до 22 січня 1610 р.[19]

У лютому – початку березня 1610 р., намісник уніатського митрополита Антоній Грекович прибуває у Київ та оселяється у одному з приміщень Видубицького монастиря. Саме на цьому акті ґрунтується ствердження деяких істориків про перехід цього монастиря під контроль уніатів. Однак, на нашу думку, ця версія досить слабка, бо реально ми практично не маємо відомостів про його функціонування перед приїздом намісника Київського уніатського митрополита у Київ, а також після його трагічної смерті аж до того часу, коли свт. Петро Могила відроджує цей монастир шляхом долучення до Софійського монастиря. З 1618 р. і до 1635 р. мається тільки одна згадка про цей монастир – у списку монастирів та храмів, які мусили перейти до православних[20].

Не дивлячись на тиск королівської влади та лист уніатського митрополита, православне духовенство Києву 7 березня 1610 р. відмовилося визнавати о. Антонія Грековича «протопопом» та співслужити з ним[21]. З тексту «протестації» бачимо, що йому навіть не вдалося організувати традиційну процесію до Софійського собору. А вже 26 березня 1610 р. у Київські міські книги був внесений офіційний протест духовенства щодо визнання його «протопопом»[22]. Згідно зі свідченням самого намісника уніатського митрополита, яке було зроблене 20 серпня, київські священики і на далі відмовлялися навіть спілкуватися з ним[23].

Подібних «протестацій» від православних киян, а ще більш від Київського уніатського митрополита та його представників, у різні державні та судові інстанції Речи Посполитої збереглося чимало. З більшого вони не мали практичного результату для обидвох боків і, загалом, тільки ілюструють той факт, що православний спротив уніатству не зупинявся. Але кілька документів дійсно варто тут привести, бо вони дуже показові та дають певні історичні відомості.

Так, велику цікавість викликає документи, які пов'язаний з перебуванням у Києві болгарського софійського митрополита Неофіта (на той час Болгарія була у юрисдикції Константинопольського патріархату), який приїхав до Києву перед Пасхою 1612 р. З його впливає, що

[19] Там же, № 315.
[20] Там же, № 656.
[21] Там же, № 316.
[22] Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. Т. 2. СПб, 1865, № 37.
[23] Там же, № 41.

Константинопольський патріарх не залишив православних Київської митрополії, зокрема і киян, без своєї пастирської уваги та досилав до них архієреїв, які освячували храми та святили нових священиків. Цілком можливо, що саме він освятив відновлену православними Київську Подільську Успенську церкву, яка тимчасово зробилася соборною та кілька нових храмів Міжгірського монастиря. Крім того, у документах вказуються монастирі та храми Києва, у яких цей митрополит відправляв служби або де його приймало чернецтво та духовенство, а саме: а) монастирі: Києво-Печерський; Пустинно-Миколаївський; Золотоверхий Михайлівський; Міжгірський; Києво-Кирилівський. б) храми: Соборний Пречистинський; Миколи Доброго; Спаська; Воскресенська; Бориса і Гліба; Набережна Різдва Богородиці; Пречистої Богородиці та Стрітення[24]. І хоча «Трибунальний суд» виніс рішення «не допускати у храми митрополита Неофіта та давати йому прожиткове», це рішення явно не виконувалося, бо справа була не скінчена ще у липні 1615 р.[25]

Ще один документ, який наочно ілюструє упереджене ставлення влади Речи Посполитої до православних, що, на думку деяких дослідників зробилося підґрунтям силового протистояння, є «Королівський декрет» від 1 березня 1616 р. щодо суперечки киян та уніатського священика Івана Юзефовича про конфесійну приналежність Воскресенської церкви. Заміст якогось вердикту, король віддає цю справу на розгляд Київського уніатського митрополита Йосипа Рутського, що є явною відмовою та ще знущальною формі [6, Додаток XXXII]. Відзначимо, що не дивлячись на тиск влади та уніатів, Воскресенський храм залишився православним, у ньому, до свого обрання був настоятелем Іван (у чернецтві Іов) Борецький, майбутній Київський православний митрополит[26].

Загалом, уніатська ієрархія не полишала надії переконати киян долучитися до унії. У 1614 р., незабаром після свого обрання Київським уніатським митрополитом, Йосип Рутський, разом з Йосафатом Кунцевичем (на той час – архімандритом) навідує Київ та веде перемови

---

[24] Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. К., 1883, Додаток XXVII; 3, № 343.

[25] Описание документов архива Западнорусских униатских митрополитов. Т.1, СПб., 1897, № 379.

[26] Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. К., 1883, Додаток XXXIV.

з отцями Києво-Печерської лаври, які, вже традиційно, закінчилися для уніатів поразкою.

Тривала боротьба православних киян проти унії все більш потребувала координації та об'єднання, тому, близько 1615 року вони об'єдналися в Київське православне братство, а через рік, у 1616 році, до нього разом зі «всім військом Запорізьким» вступив гетьман Петро Сагайдачний та встановив над ним свою опіку.

На початку 1618 р., відповідно рішенню першого з'їзду Василіанського чину у Новгородку (19-16 липня 1617 р.), Київський уніатський митрополит Йосип Рутський здійснює нову спробу поширити свою владу у Києві. Зокрема, заручившись підтримкою короля Сигізмунда III, він наказує своєму наміснику Антонію Грековичу встановити контроль над Михайлівським Золотоверхим монастирем, який формально був переданий уніатам ще 15 вересня 1612 р.[27] У результаті спроби цього захвату, о. Антоній Грекович був 15 лютого (по іншим даним – 22 лютого) схоплений козаками та втоплений в ополонці Дніпра навпроти Видубицького монастиря[28].

Трагічні події лютого 1618 р. були практично останньою спробою уніатів поширити свою присутність у Києві через встановлення контролю над православними храмами та монастирями. Усі інші події відбувалися навколо храмів, які у різні час перейшли під контроль священиків-уніатів.

III. Уніатська присутність у Києві (1596 – 1633)

Після Брестського уніатського собору 1596 р., за допомогою державної влади Речи Посполитої, Київським уніатським митрополитам реально вдалося встановити свій контроль над митрополичим комплексом Софії Київської, Видубицьким монастирем та трьома храмами: кам'яним Святого Василя (Великого), дерев'яними Святого Миколая Десятиного й Святого Симона (біля міської брами, на горі). Саме ці храми згадуються як уніатські у всіх документах, включно до повної передачі православним усіх храмів міста у 1633 р. Останній факт дає підстави для спростування деяких стверджень католицьких дослідників про значно більшу кількість уніатських храмів, хоча, можливо, вони долучають до цієї кількості й храми у селех та маєтках київської

---

[27] Описание документов архива Западнорусских униатских митрополитов. Т.1, СПб., 1897, № 339

[28] Там же, № 412.

волості, які належали Київському уніатському митрополиту. При цьому, доля уніатських дерев'яних церков Києву нас цікавлять мало, бо вони до 1633 р. залишалися під владою уніатів. А ось долю інших варто розглядити більш уважно.

3.1. Митрополичий комплекс Софії Київської

Митрополичий комплекс Софії Київської складався з, власне, самого собору Святої Софії та кількох світських будинків, швидше за все дерев'яних, які називалися «митрополичим палацом». Саме у «палаці» жили світські намісники Київського уніатського митрополита, які займалися маєтками, що належали собору та іншими господарськими справами. Також у їм знаходився архів Софійського монастиря[29]. Але нас найбільше цікавить доля саме Софійського Собору.

Як вже відзначалася вище, вже у 1595 р. Софія Київська була практично зруйнована, знаходилася у жалюгідному стані. При цьому немає жодних реальних відомостів, щодо якісь спроб відновлення храму[30]. І хоча, деякі дослідники кажуть про спроби відновлення собору уніатами, описання 1595 р. практично цілком збігається з описанням королівської комісії 1633 р. Щодо комплексу «надвірних» храмів, які були у користуванні уніатів, то там було ще кілька церков, зокрема згадані вище дерев'яні Святого Миколая Десятиного й Святого Симона, у яких, звичайно, були настоятелі та клір, відбувалися богослужіння. Також, у самому митрополичому палаці, був домовий «софійський» храм.

Опосередковано, відсутність служіння та наявності монастиря при Київській Софії, хоча формально вона знаходилася у володінні уніатів, визнав і з'їзд Василіанського чину у Новгородку, який постановив «при соборі св. Софії слід заснувати василіанський монастир зі школою»[31].

Уніатська місія ченців-василіанів, у кількості 6 осіб, прибула до Києву у кінці серпня 1622 р. та оселилася в «митрополичому палаці», але вже 21 вересня, в день свята Різдва Пресвятої Богородиці, православне духо-

---

[29] Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. К., 1883, Додаток № LXXXVII.

[30] Є. Болоховітінов. Вибрані праці з історії Києва. К., 1995, ст. 60.

[31] Архив Юго-Западной России, издаваемый временною комиссиею для разбора древних актов Ч. I.- Т.VII. К., 1887, ст. 588-589.

венство разом із киянами та козаками «підійшли до Софійського собору». Уніатських ченців було ув'язнено та видалено з Києву[32]. Нам видається дуже сумнівним, що за менш ніж місяць перебування у Києві, такими малими силами змогли щось реальне зробити у відновленні Київської Софії. На користь цієї думки свідчить і «Судова заява возних генералів Київського, Волинського та Брацлавського воєводства про прийняття від уніатів Києво-Софійського собору». Зокрема у цьому документі відзначається, що там була повна руйнація, не було жодних умов та речей для відправлення богослужіння, «стіні голі, а вівтар зруйнований»[33]. Така сама запис, без жодної «протестації» є й у архіві уніатських митрополитів[34]. Крім того, є і свідчення інших очевидців, зокрема майбутнього православного митрополита Сильвестра Косова від 1635 р., у якому він свідчить, що Київська Софія «була дощенту спустошена, пограбована та знищена, що і до тепер, надаючи величезні кошти, митрополит ледь міг підняти її з руїн»[35].

Нам видається дуже сумнівним той факт, що уніати, а тим більше православні, навмисно зруйнували Софію, коли, як стверджують деякі уніатські дослідники, вона дійсно була відновлена у часі приналежності до Київської уніатської митрополії. Крім того, практично всі сучасні дослідники пов'язують її відновлення у XVII ст. виключно з свт. Петром Могилою.

Отже, обпираючись на різні свідчення та документи, можна з впевненістю стверджувати, що ніякі богослужіння у зруйнованому Софійському соборі, а тим більше літургію через зруйнований престол, уніати відправляти не могли. Хоча, без сумнівів, вони навідували храм та навіть покидали свої графіті на стінах.

Що дійсно могло бути – це відправлення у домовому храмі тогочасного «палацу митрополитів», якій теж був «софійський». Крім того, оскільки усі сучасні кам'яні будинки та храми комплексу Софійського собору збудовані вже у православну добу, можна зробити висновок,

---

[32] Epistolae Josephi Velamin Rutskyj metropolitae Kioviensis catholici / Ed. A. O. Velykyj. Romae, 1956, pp. 79.

[33] Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. К., 1883, Додаток № LXXXVIII.

[34] Описание документов архива Западнорусских униатских митрополитов. Т.1, СПб., 1897, № 627.

[35] Киев тепер и прежде. К., 1888, ст. 205.

що у XVII ст. «митрополичий палац» був дерев'яний та не зберігся до нашого часу.

На нашу думку, перехід Софійського собору під контроль православних можна датувати 1624 – 1625 рр. Одним з доказів цього є графіті Олександра Єловицького (1625 р.), який «знаний як активний член Луцького православного братства та щедрий донатор братств, монастирів та шпиталів (у своєму заповіті він обдарував 12 найбільших православних монастирів України)»[36]. Враховуючи обставини того часу, можна сміло казати, що присутність такого знаного діяча православного руху у Софії та здійснення їм надпису на її стінах, можливо тільки за умовою її знаходження під православним контролем.

Щодо переходу саме «митрополичого софійського двору» до православних, то він відбувся на початку 1624 р., коли мешканці Києву, за участю бурмистра Матвія Мачоя та королівського писаря Даниїла Железновича, зробили напад на цей «двір»[37]. З цього часу уніати фактично та остаточно втратили контроль над Софійською слободою, що офіційно засвідчив «універсал» короля Владислава IV від 14 березня 1633 р.

В цілому, практично всі свідчення католиків про Софію Київську уніатської доби, зокрема і про служіння у ній, ґрунтуються на кількох джерелах.

По-перше, це королівські грамоти, у яких говориться про «храм Софії», деякі документи про мешкання уніатських намісників у «софійському палаці» і т.д. Але, на наш погляд, таки підхід дуже спрощений, адже коли ми будемо обпиратися на королівські грамоти та привілеї, то можемо навіть визнати «уніатство» Києво-Печерської лаври та Михайлівського Золотоверхого монастиря, чого ніколи не було.

По-друге, це, власне, книга уніатського митрополита Йосипа Рутського «Про переслідування греко-католицьких священиків», яка побачила світ у 1633 р. Враховуючи тогочасну православно-уніатську боротьбу, у тому числі й полемічну, джерело дуже сумнівне.

Крім того, можна висунути гіпотезу, що деякі закордонні католицькі джерела та автори XVII – XX стст., на які традиційно посилаються уніатські дослідники, переносять реальну історію відновлення Полоцької Софії уніатським архієпископом Йосафатом Кунцевичем у

[36] В'ячеслав Корнієнко, Наталія Сінкевич (Київ). Написи-графіті XVI–XVII століть центральної нави Софії Київської як джерело до біографістики та генеалогії, ст. 121.
[37] Описание документов архива Западнорусских униатских митрополитов. Т.1, СПб., 1897, № 496.

1617 – 1620 рр. на, власне, Софію Київську. Джерелом подібної помилки є однакова назва храму, а також нетривале перебування Йосафата Кунцевича, тоді ще архімандрита, у Києві (1614 р.). Фіксація подібних помилок та їх історія може навіть бути темою окремої статті.

Таким чином, на нашу думку, можна зробити таки висновок: Уніати дійсно отримали контроль над митрополичим комплексом (монастирем) Софії Київської. Але на той час сам храм був вже у зруйнованому стані та непридатний для богослужіння. Тому комплекс використовувався тільки як місце перебування світських представників Київського уніатського митрополита, які займалися виключне економічними питаннями щодо керування маєтками Софійського монастиря. При цьому спроба уніатського митрополита Йосипа Рутського відновити монастир у 1622 р. успіху не мала через спротив православних киян. Тому, немає ніяких підстав казати про «служіння уніатів у Софії Київській».

3.2. Видубицький монастир

Як ми вже зазначали вище, відомостів про Видубицький монастир та його братію кінця XVI – початку XVII століть практично не залишилося. Єдина особа цього монастиря, яка згадується у документах Брестського православного собору 1596 р. – це якісь «старець Никон»[38]. Це дає нам права міркувати, що від початку Видубицький монастир виступав проти унії з Римом. Однак ця згадка не дає відомостів, ані про наявність братії цього монастиря, ані про існування його ігумена.

Крім того, наявні відомості про храми та побудови цього монастиря на кінець XVI ст., свідчать, що єдиний храм Видубицького монастиря, Михайлівська церква, була практично зруйнована ще у в XVI столітті, коли її купол і вся вівтарна частина ж звалилася у Дніпро. Її реставрація, як і каплиці, відбулася тільки у середині XVII ст. власним коштом митрополит Петра Могили. Як ми вже відзначали вище, що його храм був зруйнований, каплиця знаходилася у півзруйнованому стані, а усе останнє – це якісь дерев'яний будинок для братії з господарчими прибудовами.

Отже, ми не маємо ніяких відомостів про Видубицький монастир до часу призначення його ігуменом Антонія Грековича (1610 р.). Цей намісник Київського уніатського митрополита мешкає у монастирі до

[38] Тимошенко Л. Берестейська унія 1596. Навчальний посібник. Дрогобич, 2004, ст. 188.

своєї трагічної смерті у лютому 1618 г., але після цього уніати не призначають нового ігумена, що було б логічним кроком, і навіть не думають відновляти його, а у 1635 р. самі передають «Видубицький монастир з маєтками та перевозом»[39].

Таким чином, можна висунути гіпотезу, що Видубицький монастир вже у кінці XVI ст. знаходився у стадії руйнації. У ньому практично не було братії, тому й не відбувалися вибори ігумена. Старець Никон, який був присутній на православному соборі 1596 р., на наш погляд, був одним з останніх насельників монастиря, після смерті яких він стояв закинутий. Саме це, через відсутність можливого спротиву православних ченців, обумовило його вибір у якості перебування намісника Київського уніатського митрополита, але після його смерті монастир знову опинився без жодного ченця. Останнє, враховуючи ворожість православних киян та козаків до унії, а також півзруйнований стан, обумовило незаперечну передачу його православним заміст Гродненського монастиря.

3.3. Храм Святого Василя (Великого)

Єдиний кам'яний храм Києву, які знаходився під контролем уніатів. Настоятелем храму був священик Іван Юзефович. Коли та при яких обставинах ця церква перейшла в унію невідомо. Перший раз ім'я її настоятеля згадується у зв'язку з подіями 1618 р., коли він спробував відібрати у православних Воскресенську церкву. На початку 1625 р., у Києві піднялося козацьке-православне повстання, приводом до якого стали чутки про нібито «запечатування" православних церков й антиправославні наміри та дії деяких членів Київського магістрату. У часі повстання козаки вбили о. Іван Юзефович та встановили свій контроль над храмом, але вже 6 лютого 1625 р. він був повернутий уніатам[40].

Остаточно православні повернули собі храм Святого Василія 7 липня 1626 р., коли за наказом православного митрополита Київського, Галицького і всієї Русі Іова Борецького його відібрали в уніатів та передали православному священикові Мойсею Івановичу.

Таким чином, можемо зробити висновок, що уніатська присутність у Києві (1596 – 1633 рр.) була досить незначною та, не дивлячись на

---

[39] Описание документов архива Западнорусских униатских митрополитов. Т.1, СПб., 1897, № 656.

[40] Там же, № 444.

підтримку влади Речи Посполитої, за майже 37 років своєї присутності не змогла отримати реального поширення через спротив православних киян, яких активно підтримувало українське козацтво.

IV. Висновок

Протягом 1596 – 1633 рр., у Києві відбувалася тривале протистояння православних та уніатів. Ця боротьба, а також перемога православних у цій міській міжконфесійній війни кінця XVI – початку XVII століть мала надзвичайно велике суспільно-політичне, моральне, духовне й ідеологічне значення для України, наслідком якої є збереження національної ідентичності та отримання Київським Православ'ям автокефального статусу у 2019 році. Саме цю боротьбу за свою православну віру, як одну з головних підстав для надання Православною Церквою України Помісного статусу неодноразово згадував у своїх заявах та документах Вселенський патріархат.

Крім того, жертовна боротьба киян за право сповідати свою віру, повернула Києву статус провідного міста України, центру суспільно-політичного, інтелектуального, наукового, культурного та духовного життя. Сюди переносять свою діяльність такі культурні і наукові особистості як Єлисей Плетенецький, Захарія Копистенський, Памво Беринда, Лаврентій Зизаній, Іов Борецький та інші. Також оновлення православної ієрархії саме в Києві, стародавній столиці Київського Православ'я, підняло престиж міста саме як православної духовної столиці, бо Київ знову став колискою та центром Українського Православ'я.

ПОІМЕННЕ ПОМИНАННЯ ВЛАДИ НА ЛІТУРГІЇ В ТРАДИЦІЇ КИЇВСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я

Підставою написання цієї невеликої статті стала дискусія про іменне поминання глави держави під час Святої літургії, а особливо під час Великого входу, що виникла через відновлення подібного поминання в Московському Патріархаті.

У процесі дискусії, яка розгорнулася в соціальних сітках, деякі священики Української Православної Церкви Київського Патріархату та українські науковці поставили під сумнів як канонічність подібного поминання влади, так і існування подібної історичної традиції в Київському (Українському та Білоруському) Православ'ї. Для справдження або заперечення подобного ствердження ми звернулися до деяких рукописних, а головним чином до друкованих Служебників Київської Православної митрополії XIV – XVIII століть, а також зробили спробу дослідити виникнення сучасної форми поминання. При цьому ми абстрагуємося від конкретних осіб глав держав, як історичних, так і сучасних.

Відразу потрібно відзначити, що поминання глави держави по ім'ю під час літургії та інших богослужінь на єктенії, є звичайною практикою як для Римської так і Візантійської традиції. У православних богослужбових виданнях поминання світських правителів завжди йде пліч-о-пліч з поминанням влади церковної. Візантійська практика матеріального і духовного наповнення релігійного уявлення про владу, коли держава визнається тілом, а церква – душею громадянського суспільства, склалася вже до IX-X ст. Звідси характерне для візантійсько-слов'янського богослужіння згадка пари патріарх / глава держави (титул) у всіх можливих випадках.

Саме тому, Київська Русь, прийнявши християнства від Константинополя, перейняла і цю традицію поминання глави держави. Подібне поминання ми знаходимо вже в богослужбових рукописах Київського Православ'я XII – XIII ст., зокрема в служебниках Антонія Римлянина та Варлама Хутинського.

Також у полоцьким рукопису «Чину Божественної Літургії» XIV ст., «імена князя і архієпископа (іноді єпископа) стоять «у всіх випадках, в молитвах і при проханнях»»[1]. Оскільки Полоцьк був одним з головних релігійних центрів Київської православної митрополії, про що

[1] Переписка А.Х. Востокова в повременном порядке. СПб., 1873, ст. 79-80.

говорить наявність Софійського собору (їх було тільки три – у Києві, Полоцьку і Новгороді), можна впевнено стверджувати про безперервне існування подібної традиції у Київському православ'ї.

Разом з тим, наші опоненти посилаються на те, що присутність іменного поминання правлячих князів від X і, практично, до кінця XIV ст.ст. на території сучасної Білорусі та України обумовлено православним віровизнанням правлячих осіб. Для спростування подібного ствердження звернемось до друкованих православних Служебників Київської митрополії кінця XV – XVII ст.ст., коли королями Речи Посполитої були особи католицького віровизнання, які, природно, навіть не брали благословення на царювання від Предстоятеля Київської православної митрополії.

Так, вже в першому друкованому православному Служебнику Київської митрополії 1583 р., ми бачимо іменне поминання глави держави як на мирної єктенії[2], так і у виголосі священика на Великому вході[3].

Видання Служебників Київської митрополії 1624, 1638 і 1641 рр., які були надруковані в православних друкарнях, у питанні іменного поминання, як на мирної єктенії, так і Великому вході, цілком наслідують служебнику 1583 р. Тут ми бачимо форму, яка явно відповідає тогочасному державному устрію Речи Посполитої: «король великий ім'ярек»[4].

Також, варто відзначити, що форма іменного поминання глави держави, аналогічна Київській традиції, вживалася в Православних Церквах Болгарії, Сербії та Румунії до часу встановлення там комуністичної диктатури після II Світової війни.

Певні зміни в іменному поминанні на Великому вході в Україні та Білорусі відбулися тільки в XVIII ст., коли видання Київської митрополії остаточно перевели на московський (Російської Православної Церкви) зразок поминання під час Великого входу. Тут першим відбувалася іменне поминання російського імператора (імператриці), потім – священного урядового синоду. При цьому правлячий архієрей не поминався, а відразу слідувало «усіх вас, православних християн»[5]. Саме така практика була антиправославним нововведенням Російської Православної Церкви після скасування патріаршого устрію Петром I та передачі керування Церквою світському «Священному урядовому синоду».

---

[2] Служебник. Вільня, 1583, ст. 40r.

[3] Там же, ст. 68v

[4] Служебник. Київ, 1629, ст. 217.

[5] Служебник. Київ, 1746, ст. 91.

Форма вищезгаданого іменного поминання РПЦ заховувалася на території Російській імперії практично до повалення монархії в лютому 1917 р. При цьому варто відзначити, що іменне поминання заховувалося і в випадках, коли православне богослужіння РПЦ відбувалося поза Російською імперією. Наприклад, у Російської духовній місії в Японії, яка була заснована архієпископом Миколаєм (Костаткиним) у 1870 р., під час Великого входу здійснювалося іменне поминання імператора Японії.

Повалення монархії та відновлення патріаршої форми керування РПЦ, викликала зміну форми поминання. Повернулася форма, коли першим поминали Предстоятеля (патріарха Тихона), а потім керуючого єпархіального архієрея. Що стосується поминання влади, то тут від початку не було одностайності. Деякі архієреї і священики поминали «главу держави російської (ім'ярек)», деякі – «владу держави російської». Але, оскільки нові Служебники на той час не видавалися, визначити офіційну форму не представляється можливим.

Після громадянської війни, Польська Автокефальна Православна Церква, у якій основну частину вірних складали українці та білоруси, переважно прийняла історичну форму поминання Київської митрополії Константинопольського патріархату: після Предстоятеля та керуючого архієрея на Великому вході іменне поминали главу держави. Також главу держави по імені поминали на єктеніях.

Що стосується православних у Радянському союзі, то тут, в умовах богоборчого тоталітарного режиму поминання влади на єктеніях зробилася загальним «за Богом бережену країну нашу, владу і військо її», а з виголосу священика на Великому вході поминання влади загалом пропало, як це ми бачимо в Служебнику часів Московського патріарха Пимена (Ізвекова)[6].

Також загальну форму поминання влади прийняла і православна українська та білоруська діаспори після 1945 р. Разом з тим, у країнах Британської співдружності, деякі православні громади практикували (практикують) іменне поминання Британського монарха після поминання Предстоятеля і правлячого архієрея на Великому вході, а також додають відповідне прошення на єктеніях (за монарха та країну проживання).

У останні роки існування Радянського Союзу та після його розпаду, Українська Автокефальна Православна Церква (від 1990 р.), а пізніше й Українська Православна Церква Київського Патріархату,

[6] Чин Божественной и Священной Литургии. М., б/г, ст. 50-51.

при підготовці україномовних служебників, прийняла загальну форму поминання влади на єктеніях та Великому вході. Такий вибір, за нашим міркуванням був обумовлений кількома обставинами, як релігійними так і суспільно-політичними. Але це ніяким чином не відкидає можливості вживання історичної традиції іменного поминання глави держави під час мирної єктенії та Великого входу.

Варто відзначити, що повернення практики іменного поминання глави держави на Великому вході, яке власне і викликало цю дискусію, не є виключно ініціативою Московського Патріархату. Ще в кінці 90-х років за повернення схожої практики виступили деякі архієреї Сербської та Румунської Православних Церков. Свою позицію вони пояснювати не тільки історичною практикою, а і тим, що на вибраного главу держави народ покладає на свого президента дуже відповідальну місію й такій людині потрібна особлива молитовна підтримка Церкви.

Проблема відродження іменного поминання глави держави на Великому вході в Московському Патріархаті є в тому, що воно відбувається шляхом введення у вжиток дореволюційних служебників, у яких це здійснюється замість або перед поминанням предстоятеля, правлячого архієрея і кліру (священства, дияконства і чернецтва). Саме така форма суперечить канонам і практиці Вселенського Православ’я.

Таким чином, можна зробити висновок, що практика іменного поминання глави держави під час Великого входу та мирної єктенії, історично була загальною практикою Вселенського Православ’я, зокрема і Київського Православ’я. Цей факт підтверджують рукописні та друковані Служебники Київської православної митрополії XI – XVII ст.ст. При цьому, згідно цієї традиції, глава держави поминався після Предстоятеля, правлячого єпархіального архієрея та кліру.

РІЧНИЦЯ СВЯТКУВАННЯ ХРЕЩЕННЯ РУСІ-УКРАЇНИ. ІСТОРИЧНІЙ КОНТЕКСТ ДИСКУСІЇ ТА НОВІ УНІАТСЬКІ МІФИ

Напередодні свята 1025-ї річниці хрещення Русі-України розгорілася дуже жвава дискусія відносно самої традиції святкування, а також її походження. Каталізатором цієї дискусії став виступ глави УКГЦ, верховного архієпископа Святослава (Шевчука), у якому він висунув дві досить суперечливі тези: Про те, що «поєднання дня хрещення України-Руси з днем пам'яті святого рівноапостольного Володимира Великого є «московською традицією»» та «історичну традицію святкувати хрещення Русі-України 1/14 серпня»[1]. Ці тези вже викликали багато коментарів та обговорень, але деякі моменти, а також підстави таких стверджень глави УГКЦ, опинилися за межами дискусії. У цієї короткої статті ми спробуємо викласти певне історичне бачення проблеми.

І. Чи існувала історична традиція святкування Хрещення Русі-України?

Коли ми говоримо про власне історичну традицію святкування хрещення Русі-України, то розуміємо під цім державне-церковне святкування. Тому, тут варто розглядати древні календарі Київського Православ'я.

Так, коли ми кажемо про історичні події, які поклали певну традицію церковного святкування в Київському Православ'ї, маємо таки дати: 12 травня – освячення Десятинної церкви в Києві; 11 травня і 4 листопада – освячення Софії Київської; 26 листопада – освячення церкви св. Георгія в Києві.

При цьому свято на честь освячення храму Св. Софії в Києві (11 травня) стає, не тільки першим власним святом Київського Православ'я. Традиція святкування поширилася на всю Київську православну митрополію та було настільки сильним, що навіть різноманітні редакційні правки не змогли його викреслити з пам'ятників Київської

---

[1] УГКЦ святкуватиме ювілей Хрещення 14 серпня - за давньою традицією Київської Церкви / https://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/22773-ugkc-svyatkuvatime-yuvilej-xreshhennya-14-serpnya-za-davnoyu-tradiciyeyu-kiyivskoyi-cerkvi.html

Церкви. Дану пам'ять ми навіть зустрічаємо в Псковському Апостолі 1307[2], тобто через три з половиною століття після події.

З огляду на те, що Софійські собор є символом саме незалежної християнської держави, а також на дату свята (яка у православній традиції обов'язково припадає на післявеликодній час), можна зробить припущення, що саме 11 травня в часі Київської Русі й відбувалося свято, яке ми зараз називаємо «Днем хрещення Русі-України».

Таким чином, маємо можливість стверджувати про старожитність святкування та його походження саме з Києву – столиці Київської Русі.

II. Чи існувала саме Київська старожитня православна традиція святкування хрещення Русі-України 1/14 серпня?

Жодної згадки саме в літописах Київської Русі, а також власне українських або білоруських літописах XIII – XVI ст.ст., про святкування «дня хрещення» 1/14 серпня ми не знаходимо. Ця дата вперше з'явилася в т.зв. «Російським хронографі» 1512 року, що був створений саме в Москві, а його перші окремі списки в Речі Посполитій, тобто на території сучасних Білорусі та України, з'явилися ще пізніше – тільки в початку XVII ст., проте не отримали широкого розповсюдження.

Само створення т.зв. «Російського хронографа» пов'язано з тим, що в XVI ст. у Московії формується нова історіографічна концепція. Її пов'язують з ім'ям старця Філофея, ченця Єлізаріївського монастиря під Псковом. Використавши минулі історіографічні погляди, згідно з якими історія чергою «світових імперій», які змінюють одна одну, Філофей підводив до думки, що за гріхи упав «ветхий Рим», упав і «новий Рим» »-Константинополь, бо, погодившись на унію, з католиками (на Флорентійському соборі 1439), греки змінили православ'ю, і настав час «третього Риму» – Москви. Москва – це останній Рим, «четвертому Риму не бути». З цією концепцією прямо перегукується заключна глава «Російського хронографа», що оповідає про взяття Царгорода турками: багато «многие благочестивыя царствия безбожнии турци поплениша и в запустение положиша и покориша под свою власть. Наша же Российская земля — врочисто пише автор хронографа, — растет и младеет и возвышается, и суждено ей расти и младети и расширятися и до скончания века», тобто поки існує «цей світ».

---

[2] Псковский Апостол (Государственный исторический музей, Российская Федерация, г. Москва. Син. 722), ст. 166.

По міркуванню шерега дослідників, вибір московськими хроністами саме 1/14 серпня, як дати «хрещення Русі», базувався на сполученні двох константинопольських традицій: винесенні «Чесного Хреста» 1 серпня «унаслідок хворіб, що вельми часто бували в серпні» та «освячення води в перший день кожного місяця (крім вересня та січня)», що повстала згідно Статуту Константинопольського патріарха Фотія[3]. Саме сполучення винесення «Чесного Хреста» і «Чин малого освячення води», по міркуванню московського царя та митрополита, найбільш підходила для такого «царського» свята.

Але московських володарів підвело погане знання саме статутів Київського Православ'я. Справа в тому, що в календарях Київської Православної традиції до кінця XIV – початку XV ст., коли панував Студійський статут, ні 31 липня, ні 1 серпня не було ніякої служби Животворящому Хресту Господньому, яка з'являється у вітчизняній богослужбової традиції тільки з введенням Єрусалимського статуту.

Навіть коли гіпотетично прийняти той факт, що хрещення Київської Русі, як державний акт, справді відбулося в серпні, то його датою 1/14 загалом не могло бути. Для розуміння цього факту нам достатньо звернутися до практики хрещення.

Так, коли ми подивимося на практику хрещення з перших століть, яку пізніше перейняв і Константинопольський патріархат, масові хрещення оголошених здійснювалися не перед початком постів (саме 1/14 серпня починається Успенський пост), а перед великими святами, у останні день посту. Це було задумано для того, щоб нові Християни мали змогу разом з усіма зустрічати свято. Тому, коли крокувати за гіпотезою про хрещення Русі-України саме в серпні, датою такого акту могло бути виключно саме 14/27 серпня, день напередодні свята Успіння Божої Матері. Саме тому, у «Збірнику дванадцять місяців», що зміщені в Требнику святителя Петра Могили, ніякого відзначення свята «Хрещення Русі-України» («хрещення Русі») під 1/14 серпня не значиться. Натомість, багато документів свідчить про традицію Православних Церков, зокрема і Київського Православ'я, здійснювати хрещення оголошених (особливо дорослих людей) на передодні великих Православних свят, серед них – у передсвято Успіння Пресвятої Богородиці. Таким новохрещеним людям навіть давали знакове прізвище: «Успенський»[4].

---

[3] Происхождение православных праздников. М., 1996, ст. 52.
[4] Православные фамилии. Мн., 1993, ст. 113.

Але застається питання: чому владика Святослав (Шевчук» так впевнено каже саме про 14 серпня?

Після певних наукових дослідів нам удалося висвітлить звідки у інтерв'ю глави УГКЦ владики Святослава (Шевчука) виникла дата 14 серпня як «давня церковна традиція святкування». Ця «традиція» виникла в наслідок календарного хаосу в самої Київської Уніатської митрополії в XVII – XVIII століттях.

Так, вже з другій чверті XVII століття, у більшості Василіанських монастирів перейшли на григоріанський календар: «… у всіх василіанських церквах всі великі свята, особливо ті, що стосуються Богородиці, відзначаються за григоріанським календарем з великими урочистостями, розрішаннями, отриманими від Святого Апостольського Престолу»[5]. Саме тому, через григоріанський календар, у уніатських монастирях василіанів справді була практика прийому (хрещення) нових уніатів та «врочистим відпусків» 14 серпня – останні день посту перед святом Успіння, як це і відповідає загальної християнської традиції. Цю традицію, врочиста долучати до унії саме 14 серпня, успадкували й Галицькі уніати, але, у наслідок того, що вони прийняли унію на сто років пізніше і покинули свій звичний юліанський календар, цей день став не останнім, а першим днем Успенського посту. Трохи пізніше, за нашими відомостями в XIX столітті, Галицькі уніати, для обґрунтування великих відпустів та врочистих хрещень саме 14 серпня (1 серпня по юліанському календарю), перейняли і московський міф про «свято хрещення 1 серпня». Така позиція уніатів відповідала і інтересам Римо-Католицької Церкви, яка давно перейшла на григоріанський календар.

Таким чином, можна зробити наступний висновок: Саме (і тільки) в Москві, а не в Києві (та і загалом не в Україні або Білорусі) виникла міфічна дата хрещення Київської Русі – 1/14 серпня. Тому ствердження глави УГКЦ, владики Святослава про те, що «Церква зберегла давню київську церковну традицію, яка сягає часів Володимирового хрещення і згідно з якою хрещення України-Руси рік у рік відзначає 14 серпня — у день Маковейських мучеників, коли розпочинається Успенський піст» не має ніяких пов'язаних з Київським Православ'ям історичних відомостей та являється цілком надуманим та хибним, яке у самих уніатів виникло в наслідок календарного хаосу та латинізації.

[5] Supplicationes Ecclesiae Unitae Ucrainae et Bielarusja (1600-1769). T 1-3, Rome, 1960-1965, т.2, p. 258.

III. Пам’ять Київського князя Володимира як історична дата святкування Хрещення Русі-України

Найбільше питань, відносно святкування «Дня хрещення Русі-України» у день пам’яті святого князя Володимира, викликає історія його канонізації. Дійсно, науковці до сьогодні сперечаються відносно місця та часу канонізації Київського князя Володимира. Але, на наш погляд, у питанні про день святкування ідеться не про агіографію, а про історичну подію – Хрещення Русі-України у контексті об’явлення Православ’я державною релігією Київської Русі. І ось тут ми маємо зовсім іншу картину.

Так, час успіння Київського князя Володимира та його шанування як «хрестителя Русі-України» вже від XI сторіччя чітко закарбувався не тільки в літописах, а і в церковній літературі[6]. Тут варто згадати не тільки «Слова про закон і благодать», Київського митрополита Іларіона, а і перелік інших рукописних богослужбових книг, у яких присутні календарі, наприклад – календар рукопису Студійського Уставу XII ст., які має явне Київське походження[7]. Загалом, пам’ять князя Володимира була поширена по території всій Київської Русі, про що кажуть пам’ятники стародавнього письменства, що заховалися до нашого часу[8]

Підтвердження історичного існування пам’яті князя Володимира саме як «хрестителя Русі-України» є і перші друковані книги.

Так, згадка про Успіння Київського князя Володимира зустрічається в календарі Апостола Ф. Скорини. Тут він присутній як «Київський самодержця, що охрестив Руську землю»[9]. Це видання має для доказу тривалого шанування князя Володимира велике значення як таке, яке було створено виключно для православних «людей народу руського», тобто для сучасних білорусів та українців.

Традиція відзначення пам’яті успіння «благовірного князя Володимира», саме як «хрестителя Русі-України», присутнє і в стародруках Київського Православ’я. Так вона присутня, уже в одним з перших дру-

---

[6] Хорошев А.С. Политическая история русской канонизации (XI – XVI вв). М., 1986, ст. 85.

[7] Студитский Устав XII в. Курский краеведческий музей, №20959

[8] Лосева О. В. Русские месяцеслови XI – XIV веков. М., 2001, ст. 383.

[9] Апостол. Вільня, 1525, ст. 314 звт.

кованих служебників Київського Православ'я – Віленському Служебнику 1583 р.[10], а також і в багатьох Київських православних стародруках XVII століття (Анфологіон, Київ, 1619; Часослов, Київ 1612 та інш.). Не буде зайвим відзначити присутність цієї дати і в українських та білоруських ірмолоях XVI – XVIII ст.[11].

Присутність пам'яті «успіння князя Володимира» саме як «хрестителя Русі-України» у більшої частині церковних календарів Київського Православ'я XI – XVIII століть, дає право стверджувати, що ім'я князя наші предки тривало міцно пов'язували з об'явленням Християнства державною релігією Київської Русі. Цієї факт, разом з відсутністю літописної дати акту державного хрещення, дає нам підстави зробить виник про злиття святкування дати хрещення Русі-України та пам'яті князя Володимира в одне свято ще, як найменш, в XII – XIII столітті.

Варто відзначити і той факт, що концепція саме «українського сліду» в святкуванні Дня хрещення Русі-України в день пам'яті святого князя Володимира Великого підтримується і сучасними українськими дослідниками. Так, п. С. Терський відзначає, що «Підйом національної свідомості, який відбувся в зв'язку з відновленням державності України у 1648-1649 рр., також сприяв зростанню зацікавленості своїм минулим, та зокрема, особою чільного діяча Київської держави, які мав широке міжнародне визнання. Оскільки після оголошення української гетьманської держави Україна знову (після Київської Русі) на повну силу заявила про себе, як про суб'єкт світової історії. Саме в цей час в Україні формується і розповсюджується культ Рівноапостольного великого Київського князя Св. Володимира. Хрестителю Русі, зокрема, присвячується, ряд п'єс викладачів Києво-Могилянської Академії Ф. Прокоповича «Володимир» та «Слово о Володимирі» А. Радивилівського»[12].

Ушанування святого князя Володимира – хрестителя Русі було характерно саме для Київської митрополії і в XVIII – XIX столітті, коли вона вже знаходилася в склади Російської Православної Церкви, але в

---

[10] Служебник. Вільня, 1583 р. ст. 250.

[11] Ясиновський Ю. Українські та білоруські нотолінійні Ірмолої 16-18 століть. Львів, 1996 р., ст. 554.

[12] Терський С. Культ Св. Володимира у переказах та легендах Волині: Питання походження та поширення // Слов'янський вісник. Збірник наукових праць.- Рівне, 2012.- Вип. 13, ст. 109.

самої Російської імперії (як і в Російської Православної Церкві) це свято вважалося проявом «малоросійського сепаратизму».

Так, коли українська (малоросійська) інтелігенція та священики висунули ідею встановлення пам'ятника святому князю Володимиру Великому на високої горі над Хрещатиком (1853 р.), ця ідея викликала заперечення Київського митрополита Філарета (Амфітеатрова). А коли, намаганнями київської громади, пам'ятник святому Володимиру був поставлений, владика Філарет заборонив підвладним йому архієреям і священикам «бути присутніми на врочистостях та освячувати новозбудований пам'ятник». Не було схвалено і заборонено «Святішим урядовим синодом» РПЦ і будівництво храму на честь святого князя Володимира в Києві.

Тільки в 1888 р., коли надійшло 900-річчя Хрещення Русі-України, тогочасні влади Російської імперії, стурбовані «малоросійським сепаратизмом», звернули увагу на день пам'яті святого Володимира та спробували надати йому своє, імперське, ідеологічне наповнення. Указом «Святішого урядового Синоду», «для фіксації назавжди в благоговійної пам'яті православних чад російської Церкви імені Просвітителя російського народу», день пам'яті св. Володимира визначено віднести до свят, що мають в Статуті знак хреста в півколі – «імже бдіння відбувається»; до того покладалася полієлейною служба та надали дозвіл на будівництво Володимирського собору в Києві.

Але навіть після 1888 р., святі князь Володимир залишався для РПЦ «другорядним святим», про це відверто сказав патріарх РПЦ МП Олексій II: «Сьогодні в загальноцерковному календарі день 15/28 липня, коли ми вшановуємо пам'ять рівноапостольного князя Володимира, ідоли поправшого і всю Російську землю Святим Хрещенням просвітившого» (величання святому), навіть не виділено червоним кольором і розглядається як «середнє» свято»[13]. Це яскраво свідчить про те, що ніякої великої історичної «московської традиції» святкування Хрещення Русі, як це каже уніатський архієпископ Святослав (Шевчук), не існувало аж до… 2008 року. У той же час, українська традиція цього святкування нараховує століття!

Таким чином маємо право зробити висновок: Теза глави УГКЦ, архієпископа Святослава (Шевчука) «поєднання дня хрещення України-Русі з днем пам'яті святого рівноапостольного Володимира Великого

---

[13] . http://www.patriarchia.ru/db/print/426666.html

є московською традицією» є цілком хибною та не відповідає історичної правді. Пам’ять про Хрещення Русі-України та пам’ять про князя Володимира Великого об’єдналися саме в Київській християнській традиції ще в XII – XIII столітті.

IV. Чому українські уніати (греко-католики) уникають святкування Хрещення Русі-України саме 15/28 липня

Коли ми звернемося до літописної легенди про «вибір віри князем Володимиром», то побачимо, що він відмовив, крім юдеїв та мусульман, ще й представникам Римського понтифіка. Цим був покладений кінець першому етапу боротьби Константинополя та Риму за канонічне підпорядкування земель Київської Русі. Саме тому, представники Католицької Церкви досить несхвально ставилися до особи князя Володимира. Крім того, до II Ватиканського собору, Католицька Церква визнавала тільки тих святих, які були прославлені до відокремлення католиків у XI ст.

Тепер давайте подивимося, що відбулося після унії 1596 р.

Київська уніатська митрополія зробилася частиною Католицької Церкви та прийняла всі її догмати та правіла. При підписанні унії, доля православних святих, які шанувалися в Київському Православ’ї до 1596 р., була від початку вирішена самою Католицькою Церквою, а саме шанувати дозволялося тільки святих до розділення Церви на Західну та Східню.

Але традиції шанування православних святих у Київської уніатської митрополії залишалися досить міцними. Тому на Замойському синоді, на вимогу Риму, був офіційно затверджені повни список свят Київської уніатської митрополії:

Нерухомий свято 1 січня – Обрізання Господнє і св. Василія Великого; 6 січня – Богоявлення Господнє; 30 січня – Трьох Святителів: Іоанна Златоуста, Василя Великого та Григорія Богослова; 2 лютого – Стрітення Господнє; 25 березня – Благовіщення Пресвятої Богородиці; 23 квітня – Св. Мученика і Переможець Юрія; 8 травня – Св. Апостола і Євангеліста Іоанна Богослова; 9 травня – Перенесення мощів св. Миколая; 24 червня – Народивши св. Іоана Хрестителя; 29 червня – Святих апостолів Петра і Павла; 20 липне – Св. Пророка Іллі; 25 липне – Успіння св. Анни; 6 серпня – Перетворення Господнє; 15 серпня – Успіння Пресвятої Богородиці; 29 серпня – відрубування Глави св. Вона Хрестителя; 8 вересня – народивши Пресвятої Богородиці; 14 вересня – Воздвижіння Чесного і Животворящого Хреста Гос-

поднього; 16 вересня – Св. мученика Йосафата; 26 вересня – Св. Євангеліста Іоанна Богослова; 1 жовтня – Покров Пресвятої Богородиці; 8 листопада – Св. Архангела Михаїла; 21 листопада – Введення в Храм Пресвятої Богородиці; 6 грудня – Святого Миколая; 9 грудня – Зачаття св. Анни; 25 грудня – Різдво Господа нашого Ісуса Христа; 26 грудня – Св. Йосипа; 27 грудня – Св. Стефана;

До рухомих свят відносяться: Воскресіння Господа нашого Ісуса Христа; Знесення Господнє; Засланні Святого Духа; Пресвятої Трійці; Тіла Хрестова; Співстраждання Пресвятої Богородиці.

До менших свят відносяться: 27 липня – Св. цілителя та великомученика Пантелеймона; 2 травня – Св. Романа і Давида (св. Бориса і Гліба); 24 липня – ще раз Св. Романа і Давида (св. Бориса і Гліба)[14].

Як бачимо, з усіх святих Київської Русі уніатам дозволили святкувати тільки пам'ять святих страстотерпців Бориса і Гліба. Усі інші святі Київського Православ'я, як прославлені після поділу, з календарів уніатів були викреслені. Таки стан продовжувався до ІІ Ватиканського собору, коли т.зв. «Східним церквам свого права» дозволили шанувати святих, «що здійснювали свій подвиг у часі єдиної Церкви Христової». Але – тільки як місцева шанованих, не обов'язкових для всієї Католицької Церкви. Саме тому, у літургійних перекладах УГКЦ, виданих навіть після ІІ Ватиканського собору, у чині проскомидії відсутня згадка про святого князя Володимира[15].

Таким чином, маємо юридично-історичну колізію, яка вилилася в небажання уніатів (УГКЦ) заглядати у чорні сторінки своєї історії – власної синодальної відмови від усіх святих Київського християнства в XVII – першої полови XX століття. Крім того, через певні моменти православнакатолицьких стосунків, українські уніати не можуть святкувати 1025-ту річницю хрещення Русі-України: ні з РПЦ МП (УПЦ), бо це не зрозуміють українці – уніати; ні з УПЦ КП, бо це не буде схвалено в Ватикані через «екуменічні» переговори з РПЦ МП. Саме тому, главою УГКЦ, архієпископом Святославом (Шевчуком) і був придуманий міф про «московський слід» в святкуванні «Дня хрещення Русі-України» разом з пам'яттю святого князя Володимира 15/28 липня, а також підтримана московська вигадка XVI століття про «хрещення Русі 1/14 серпня»

---

[14] Федорів Юрій о. д-р. Замойський синод 1720 р. Рим, 1972, ст. 56-57.
[15] Священна і Божественна літургія во святих отця нашого Василія Великого, Рим 1980, ст. ст. 21-22; Священна і Божественна літургія святого отця нашого Йоана Золотоустого, Львів 1996, ст. 17-18.

ДО ПИТАННЯ ВИЗНАЧЕННЯ КОНФЕСІЙНОЇ ПРИНАЛЕЖНОСТІ ТЕКСТІВ. ЩЕ РАЗ ПРО СЛОВА «ПРАВОВІРНИЙ»

Проблема конфесійного (православно-уніатського) визначення авторства богослужбових та й взагалі релігійних текстів XVII – XVIII виявляється іноді досить складною. Переважно визначення відбувається за приналежністю друкарні або місцем створення, але не секрет, що в XVII – початку XVIII століття, а часом і в XIX та XX столітті, ми спостерігаємо взаємні «запозичення» текстів. Тому частина істориків і мовознавців давно намагається створити будь – які маркери, які повинні спростити задачу розпізнавання конфесійного авторства. Одним з таких маркерів, який сьогодні намагаються ввести в науковий обіг уніатські дослідники, є слово «правовірний».

Після певних історичних досліджень, можна помітити, що використання слова «правовірний» саме як міжнародного (білорусько-українського) маркера для визначення уніатської літератури почалося лише після виходу в світ білоруського греко-католицького молитовника «Господу помолимось», де його застосував у своїх перекладах о. Олександр Надсон. Але реального обґрунтування цього терміну о. Олександр не приводить. Це обґрунтування з’являться трохи пізніше, в коментарях білоруських та українських уніатських священиків в соціальних мережах, а також білоруського професора-історика Н. Морозової. Фундаментом цього обґрунтування є версія про те, що василіани не сприймали слово «православний», яке використовували «схизматики», і почали вживати слово «правовірний».

На наш погляд, першою нісенітницею такої думки є те, що саме Йосафат Кунцевич у своєму Служебнику у 1617 р., перший застосував вираз «і всіх вас, православних християн» на великому вході. Проте, проблема нової теорії уніатів не тільки в цьому.

Якщо ми звернемося до православної гімнографії, то насамперед побачимо кондак преподобного Мортирія Зеленського, в якому говориться: «о нас, чадех своих, ихже собрал еси,/ и о всех правоверных, да зовем ти:/ радуйся, отче Мартирие, безмолвия пустыннаго любитель». Цей кондак був написаний митрополитом Казанським і Новгородським Корнелієм, на території Московського патріархату, не пізніше 1698 р.

Також подібні звороти «правовірний» ми зустрічаємо:

- У тропарі святителю Арсенію Сербському: «сокровище, еже всем отверзл еси, правоверия учителю»

- Праведним Кирилу і Марії, батькам преподобного Сергія Радонежського: «преподобным Сергием ко Единому во Святей Троице Богу Отечество наше в правоверии утвердити»

- Праведному Іоану Воїну (XVIII ст.): «Благочестиваго воина Христова, победившаго враги душевныя и телесныя богомудренно, Иоанна мученика достодолжно песньми восхвалим: чудодействуя бо подает обильная исцеления страждущим людем, и молится Господу Богу от всяких бед спасти правоверныя»

- Кондак святому Константину і дітям його Михайлу та Федору Муромським: «зрядному воеводе и правоверному князю Константину, с сынома его вкупе»

Вищезгаданий список можна продовжити, наводячи тропарі і кондаки акафістів іконам Божої Матері, святителю Миколаю Мирлікійському та іншим святим, перші згадки про яких припадають на XV – XVI століття, а значить далеких в часі до уніатської практиці XVII – XVIII століття.

Таким чином, можна зробити висновок, що слово «правовірний» (правильної віри) вживалося в Православній Церкві далеко до 1596 року, а також ніколи не припинялося застосовуватися в церковнослов’янській гімнографії Православних Церков. Тому, як випливає з вище викладеного, його застосування як визначника саме уніатських текстів не має наукового обґрунтування.

УКРАЇНСЬКИЙ ПРАВОСЛАВНИЙ МОЛИТОВНИК 1917 РОКУ. ДО ІСТОРІЇ ПЕРЕКЛАДУ ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛУЖІННЯ УКРАЇНСЬКОЮ МОВОЮ

У часі коли знову іде змагання за українську мову варта звернутися до історії наших попередників, які навіть у несприятливих умовах Російського самовладдя дбали про те, щоб український народ мав можливість звертатися до Бога рідною українською мовою.

Автором цього молитовника є священик Іоан Геращенко, який був настоятелем Слабино – Шестовицької парафії Чернігівського уїзду. У його розпорядженні було два храми: Різдва Пресвятої Богородиці та св. Миколая у селі Шестовиця[1].

Ось як подає сам о. Іоан історію створіння молитовника: «Переклад молив я зробив ще року 1907. Звичайно, ця важлива і досить складна річ була відіслана мною до знавців мови, покійного Б. Грінченка і Олени Пчілки. З найбільшою увагою поставилася до моєї роботи високошановна Олена Пчілка. Остання зробила багато цінних вказівок, виправила мої помилки що до мови і своїм ласкавим відношенням підбадьорювала до роботи в цім напрямкові»[2].

Звичайно, подібна праця не могла на той час відбуватися без архієрейського благословення. Подібне благословення авторові Молитовника надав архієпископ (на той час – єпископ) Подільський і Брацлавський Парфеній (Левицький). Цілком можливо, що цей визначний український діяч планував надрукувати молитовник у своїй єпархії, а саме у Камінці-Подільському, де з 1905 року почав друкувати український переклад Нового Завіту (Пилипа Морачевського). Але російський уряд, незадоволений українською діяльністю владики Парфенія, намагався заслати його як можна далі від України – 15 лютого 1908 року владику призначають керуючим Тульською єпархією. Одноча-

---

[1] Распределение наличных священно-церковно-служителей Черниговской епархии на штатные места, согласно Высочайше утвержденному 17 января 1876 года расписанию приходов и причтов сей епархии. (http://www.petergen.com/bovkalo/sp/chernigov1876.html)

[2] Священик І. Геращенко. Молитовник. Ц- слов'янські та український тексти (з поясненням). Київ 1917. ст. 29

сно обер-прокурор Святішого Синоду Російської імперії Петро Ізвольський[3] припиняє усі українські проекти архієпископа Парфенія. З великими важностями владиці удається тільки скінчити друк усіх книг Нового Завіту…

До друку молитовника приступили незабаром після падіння Російського самовладдя. Уже навесні 1917 року починається робота по підготовці Молитовника до друку. «Перед друкуванням комісія Полтавської «Просвіти», при моїй теж участі, в складі протоієрея Феофіла Булдовського, Володимира Щепотєва і Захарія Курбіновського докладно зредагувала і виправила переклад, як з боку богословського, так і з боку змісту в порівнянні з слов'янським і грецьким текстами. Деякі молитви комісія цілком переклала».

З відомого нам примірника дознаємося, що Молитовник о. Іоана Геращенко мав, як мінімум 2 видання з накладом кожного по 75.000 примірників. Також досить цікавим є навчальні відомості що до читання церковнослов'янського тексту з українською вимовою.

Це перший відомий Молитовник сучасною українською мовою і зроблений саме українським православним священиком.

[3] 3. Государственные деятели России XIX - начала XX в. / Линьков И. И., Никитин В. А., Ходенков О. А. Биографический справочник. М., 1995, ст. 46.

ІЄРАРХ БІЛОРУСЬКОЇ ТА УКРАЇНСЬКОЇ АВТОКЕФАЛЬНИХ ПРАВОСЛАВНМХ ЦЕРКОВ – АРХІЄПИСКОП СЕРГІЙ (ОХОТЕНКО)

«… Ми всі, православні українці і білоруси, були, є і будемо рідними дітьми православної Помісної Київської Церкви…»

З проповіді архієпископа Сергія на Великдень 1959 р. Б.

Кожен народ має своїх праведних, які присвятили все своє життя своїй країні та нації. Всі вони заслужили визнання і пам'ять своїх народів, а деякі удостоїлися і Вищої слави – вінця Господа нашого Ісуса Христа. Але якою невимовної любов'ю Господньою потрібно палати, що б у важких обставинах добровільно взяти на себе і інший хрест – хрест допомоги іншому, нехай і братньому народу, зрозуміти його біль, вивчити мову, стать і його світильником православної віри … Саме таким був архієпископ Білоруської Автокефальної Православної Церкви українець Сергій (Охотенко).

Майбутній архієпископ Сергій (світське ім'я Єгор) народився 2 січня (по іншим відомостям – 12 березня) 1890 р, в селі Малі Горошки Житомирського повіту, в селянській родині Прокопія та Феодосії Охотенко. Вже з дитячих років він виявив бажання стати монахом. У 1911 р. майбутній архієпископ прийшов в Житомирський Богоявленський чоловічий монастир, де не тільки несе послух, але й отримує духовну освіту.

Більшовицький переворот і гоніння на Церкву не лякають молодого послушника, а навпаки, ще більше зміцнюють в бажанні служити Господу нашому Ісусу Христу. 28 червня 1919 р. архієпископ Леонтій постригає його в чернецтво. У 1921 р., на прохання архієпископа Василя (Богдашевича), молодий монах Сергій переїжджає до Києва і стає співробітником Київської Богословської Академії.

За розповідями самого архієпископа Сергія, записаним одним з прихожан БАПЦ в 60-х роках XX століття, він був прихильником Української автокефалії, але автокефалії канонічної. «Його ставлення до тодішньої УАПЦ було складним: не беручи самого способу хіротонії митрополита Василя (Лепківського), владика Сергій розумів всю історичну необхідність цього кроку. За словами архієпископа, він причащався зі священиками УАПЦ, а потім і служив з ними », – пише емігрант-білорус Ю. В.

У 1925 р. архієпископ Василь (Багдашевич) висвятив монаха Сергія (Охотенко) в ієродиякона і ієромонаха, а в 1932 р. – зводить в сан архімандрита.

Молодого українського священика часто переводили з приходу на прихід. З 1925 по 1937 рік ієромонах Сергій служив на парафіях: Коростень, Народичі, Емильчиці, Кулеші …

За пастирську діяльність та українські національні переконання, в 1937 р. більшовики заарештували архімандрита Сергія і вислали на примусові роботи до Бердянська без права займатися служінням. З 1937 і до початку війни він працював на Бердянських рибних промислах різноробом. З перших днів німецької окупації архімандрит Сергій стає настоятелем Мелітопольського собору та непохитними прихильником української православної автокефалії.

У важкий воєнний час українська Церква закликала архімандрита Сергія і до єпископського служіння: 1 серпня 1943 р. у грецькому кафедральному соборі Кіровограда відбулася його архієрейська хіротонія. Чин хіротонії здійснили архієпископи Михайло (Хороший) і Геннадій (Шиприкевич), єпископ Володимир (Малець).Невдовзі після хіротонії єпископ Сергій, разом з єпископатом УАПЦ, змушений був евакуювати до Польщі, а звідти – до Німеччини.

Будучи у Варшаві єпископ Сергій (Охотенко), передбачаючи важку працю в еміграції, отримав від митрополита Діонісія (ПАПЦ) Грамоту про канонічність своєї хіротонії. Після закінчення війни єпископ Сергій опинився в місті Констанца (Німеччина), недалеко від Швейцарської кордону, де організував кілька парафій УАПЦ.

У той же час білорусів, священиків і мирян БАПЦ, спіткало страшне нещастя: В еміграції єпископат БАПЦ почав переговори з РПЦЗ про перехід в її юрисдикцію. Білоруси люто протестували, але 6 травня 1946 р. єпископат БАПЦ залишив своїх вірних …

Зрада єпископату не зломила білорусів, вірних БАПЦ. Незабаром був створений Тимчасовий білоруський релігійний комітет, який очолив протоієрей Степан Войтенко. Комітет об’єднав навколо себе вже діючі парафії БАПЦ, а також створив ряд нових. Одна з парафій БАПЦ існувала і в Констанці, де православних білорусів взяв під опіку єпископ УАПЦ Сергій.

Після нетривалих переговорів з білоруської православної делегацією під керівництвом протоієрея Степана Войтенко, єпископ Сергій погодився очолити БАПЦ за умови благословення митрополита УАПЦ Полікарпа (Сікорського). Митрополит УАПЦ не тільки без будь-яких коливань благословив єпископа Сергія (Охотенка), але і запропонував допомогу в хіротонії нового єпископату БАПЦ.

5 червня 1948 р. в Констанці, під керівництвом владики Сергія відбувся Собор білоруського православного духовенства і мирян, який прийняв постанову про відновлення діяльності БАПЦ. Тимчасовим керівником БАПЦ (до створення собору єпископів БАПЦ) був обраний єпископ Сергій (Охотенко).

У виконання рішення собору УАПЦ про братську допомогу БАПЦ, 19 грудня 1949 р., єпископом Сергієм та єпископами УАПЦ Платоном і В’ячеславом, був висвячений на єпископа архімандрит БАПЦ Василь (Томацік). Таким чином, був відновлений єпископат БАПЦ.

Від 1949 р. почалася ліквідація таборів біженців у Німеччині та розселення їх по всьому світу. З цієї причини собор єпископів БАПЦ постановив, що єпископ Сергій візьме на себе опіку православними білорусами в Австралії та Новій Зеландії, а єпископ Василь – у США, Канаді та Європі.

Австралія була для білоруської еміграції зовсім новою країною. Біженці були бідними, і ще не мали організованих парафій. Тому владика Сергій і його священики опинилися у важких життєвих обставинах, коли на початку служіння над головою не було постійного даху, а іноді не вистачало навіть їжі. Проте труднощі не зламали архіпастиря, він жертовно працював, що б налагодити діяльність БАПЦ на далекому континенті. Завдяки його роботі і відданості ідеї автокефалії православних білорусів, незабаром були створені парафії в Аделаїді та Мельбурні.

Жертовність служіння завжди притягували до владики Сергія православних віруючих різних національностей. В кінці 50-х років ХХ століття, за погодженням з Грецької Православної Церквою, під його омофор перейшло кілька грецьких парафій.

Піднесені до сану архієпископа, владика Сергій продовжував нести хрест голови БАПЦ і займатися її розвитком.

Так, 15 лютого 1968 р., разом з єпископом Сербської ПЦ Дмитром, був висвячений на єпископа БАПЦ архімандрит Андрій (Крит). Вже з новим владикою БАПЦ Андрієм, єпископом УАПЦ Данатом і єпископом Серб. ПС Дмитрієм, архієпископ Сергій 10 березня того ж року здійснює хіротонію в єпископа архімандрита Миколая (Мацукевича).

Владика Сергій (Охотенко) відійшов до Господа, 2 жовтня 1971 року. Похорони відбулися в Аделаїді, відспівували владику Сергія єпископ БАПЦ Микола, грецькі владики Спиридон і Хрізостом. Від УАПЦ з ними служив протоієрей Никодим. Відповідно до свого заповіту, владика Сергій був похований в сидячий позі, як ховали православних патріархів та імператорів, згідно стародавнього візантійського обряду. Тіло в спеціальному гробі було внесено до церкви 12 жовтня. Увечері була відслужена панахида, а 13 жовтня, після заупокійну літургії і відспівування, тіло в гробу було обнесено владиками і священиками навколо церкви. Люди несли гріб на руках до самого грецького кладовища …

ГІБРИДНА ВІЙНА МОСКОВСЬКОГО ПАТРІАРХАТУ ПРОТИ УКРАЇНИ. ПРО «ПРОСЛАВЛЕННЯ» МИКОЛАЯ ІІ ТА ЙОГО СІМ'Ї

Те, що філія Московського Патріархату в Україні (далі – МПвУ), та Російська Православна Церква (далій – РПЦ) загалом, активно ведуть гібридну війну проти України, на сьогодні не підлягає сумніву. Про це раніше неодноразово проголошував колишній очільник Київського Патріархату Філарет, а сьогодні – ієрархі та священики Православної Церкви України. Але проявом цієї війни є не тільки відкрита підтримка МПвУ російської агресії та сепаратистів, не тільки відмова в вшануванні полеглих за волю України, а і спроба нав'язати «русский мир» через політичні канонізації. На великий жаль, багаторічний вплив РПЦ МП на українських православних покинув певний слід у духовної свідомості ряду кліриків та мирян, що виразилося в бездумному вшануванні певних російських святих, зокрема останнього російського імператора Миколая ІІ та його сім'ї. Розповсюдженню цього вшанування, крім потужної інформаційної компанії РПЦ МП, сприяв той факт, що на 2017 р. припадала 100-я річниця більшовицького перевороту, а сім'я Романових є однією з мільйонів жертв цього нелюдського радянського режиму.

Разом з тим, на нашу думку, безоглядне визнання та шанування цієї політичної канонізації РПЦ МП не тільки несе дуже небезпечні наслідки для ПЦУ, але і є елементом духовної гібридної війни проти України. Саме тому, у цій статті ми спробуємо проаналізувати і дати оцінку всім аспектам «святості бувшого російського імператора Миколая ІІ та його сім'ї», а також пояснити небезпеку подібного вшанування для Українського Православ'я, та загалом для України.

І. Підстави канонізації Православною Церквою та відповідність їм прославлення Миколая ІІ та його сім'ї

Коли загально звести всі чини Православної Церкви, у яких прославляються святі, ми отримаєм три підстави прославлення:

1) За праведне православне християнське життя: святителі, преподобні, благовірні, безсеребреники, блаженні і т.д.

2) Великомученики і Мученики – прийняли стражданням за свідчення віри в Ісуса Христа (віри в Бога) за часів гонінь і при спробах гонителів змусити відректися від віри;

3) Страстотерпці, або ті, що прийняли мученицьку кончину не за християнську віру, на відміну від мучеників, а від своїх близьких і (або) одновірців – в силу їх злоби, користолюбства, підступності, змови. При цьому, як що ми подивимось на їх життєписи, вони наперед знали про свою смерть, але свідомо прийняли це страждання за виконання Заповідей Божих (Заповіді Ісуса Христа і Заповіді Закону Божого)[1].

1.1. Чи було життя Миколая II праведним?

У Православній Церкві, принаймні у Вселенському Православ'ї, практично немає мирян, життя яких було б визнано праведним, а виключення складають виключно біблійні персонажі. Константинопольський патріарх Максим V свідчив, що «мирська людина є грішна, їй дуже важко досягнути праведності та святості. Таки люди є винятком, якій підтверджується нетлінням мощів та свідченням історичних джерел»[2].

Подібна оцінка цілком відповідає історичним джерелам про життя Миколая II, зокрема його щоденників та іншим документам. Крім того, що він мав коханок, палив та навіть давав палити своїм дітям (це засвідчено світлинами), імператор активно захоплювався полюванням. При цьому, об'єктом його полювання були не тільки дикі тварини, але навіть звичайні птахи, коти та собаки, яких він забивав просто під час своїх прогулянок парком…. Загалом, коли користатися щоденником Миколая II і архівними документами , то його жертвами стало більш 20 тисяч котів, а також багато інших тварин[3].

Проте, з рештою, така світська поведінка, яка явно не відповідає критеріям церковного прославлення в чині преподобних, була властива багатьом можновладцям, які потім були канонізовані в чині благовірний… Тому розгледимо відношення Миколая II та його сім'ї до Православної Церкви.

---

[1] Живов В. М. Святость. Краткий словарь агиографических терминов. Москва, 1994
[2] Πατριάρχης Μαξίμ. Προσωπικά αγιότητα. Κωνσταντινούπολη 1946/1991, p. 46
[3] Николай Второй очень любил собак и котов и прочих животных… Убивать / http://fishki.net/1929309-nikolaj-vtoroj-ochen-ljubil-sobak-i-kotov-i-prochih-zhivotnyh-ubivat.html

1.2. Миколай II і Православна Церква. Чи мав останні російський імператор православну свідомість.

Аналіз фактичної православності останнього Російського імператора Миколая II і його сім'ї займає особливе місце в питанні їх канонізації. Адже, згідно, нехай і неканонічним. але реальним законам Російської імперії, саме імператор був очільником Російської Православної Церкви. Цей факт примушує нас найперше дуже уважно подивиться на православну віру та свідомість самого Миколая II, що, на наш погляд, пояснить справжнє ставлення останнього російського імператора до РПЦ.

Не дивлячись на всі приклади, які на сьогодні проводить РПЦ МП, «релігійність царської сім'ї, при всій її зовні традиційній православності, носила чітко виражений характер інтерконфесійного містицизму»[4]. Цей висновок випливає з багатьох фактів, зокрема широко відома холодність царської сім'ї, головним чином, цариці, до російського духовенства, що особливо яскраво виявляється в одному з листів імператриці Олександри Федорівни, які вона написала чоловіку у 1916 р.: «в Синоді одні тільки тварини»[5] Як свідчить щоденник імператора та листи імператриці, вони мали найбільш відверті відносини не з представниками православної ієрархії та духовенства, а з різними містиками та магами.

Так, досить довгий час, одним з найближчих радників імператора Миколая II був французький містик і окультист Нізье Антельм Філіп, який навіть подарував імператриці ікону з дзвіночком, який повинен був дзвонити при наближенні до Олександри Федорівни людей «з поганими намірами». Погляди цієї людини були настільки антихристиянськими, що навіть духовник імператриці називав її «породженням бісівських сил». При цьому, не дивлячись на заклики архієреїв РПЦ, «наш друг месьє Філіп», як його називала імператриця, залишався найбільш довіреною особою Миколая II до своєї смерті 2 серпня 1905 р.

Після «месьє Філіпа», його місце друга та головного радника царської родини зайняв широко відомий у вищому світі французький спірит, маг, голова міжнародного ордена мартиністів Папюс: «На початку жовтня 1905 р Папюс був викликаний в Санкт-Петербург високопоставленими послідовниками, які дуже потребували поради через страшну кризу, яку

---

[4] Император Николай II и православие. Сборник статей. М., 1995, ст. 85.

[5] Фортунатов В.В. Отечественная история: Учебное пособие для гуманитарных вузов. СПб, 2009, ст. ст. 227.

переживала в той час Росія. Маг був негайно запрошений в Царське село. Після короткої бесіди з царем і царицею він на наступний день влаштував урочисту церемонію чаклунства і викликання духів покійних. Крім царя і цариці на цій таємничій дії була присутня одна тільки особа: ад'ютант імператора капітан Мандригка, тепер генерал і губернатор Тифлісу. Інтенсивним зосередженням своєї волі вчителю вдалося викликати духу царя Олександра III, безперечні ознаки свідчили про присутність невидимої тіні. Незважаючи на стискаючий його серце жах, Микола II поставив батькові питання, повинен він або не повинен боротися з ліберальними течіями, що загрожували захопити Росію. Дух відповів: «Ти повинен незважаючи на будь що, придушити революцію, що починається. Але вона ще відродиться і буде тим сильніше, чим суворіше повинна бути придушена сьогодні. Що б не трапилося, бадьорий мій син, не припиняй боротьби». Здивований цар і цариця ще ламали голову над цим зловісним віщуванням, коли Папюс заявив, що його логічна сила дає йому можливість запобігти передбачену катастрофу, але що дія його заклинання припиниться, як тільки він сам зникне з «фізичного плану». Потім він урочисто здійснив ритуал заклинання»[6].

Не менш антиправославним виглядає і зв'язок Миколая II з Распутіним, який тривав та поглиблювався до самої його смерті, незважаючи на загальну спокусу і найрішучіші протести членів родини Романових та найвизначніших людей Російської імперії: Великої Княгині Єлизавети Федорівни, яка називала Распутіна «служителем сатани», інших Великих Князів, митрополита Володимира (Богоявленського), митрополита Антонія (Вадковського), духівника царської сім'ї єпископа Феофана (Бистрова), голови уряду П. Столипіна, міністрів, державних і громадських діячів …

Варто зауважити, що першими проти Распутіна виступили не «соціалісти» і «богоборці», як про це сьогодні пишуть деякі ревнителі вшанування Миколая II, а відомий, глибоко православний, письменник М. Новоселов і переконаний монархіст, друг імператора Миколая II, Л. Тихомиров. Описуючи боротьбу російських православних ієрархів та державних діячів з впливом «святого старця» на царську сім'ю, безпосередній очевидець і учасник багатьох подій того часу, митрополит Веніамін (Федченко) відзначає: «…поступово почали розкриватися деякі сторони проти Распутіна. Єпископ Феофан і я переконували

[6] Палеолог М. Царская Россия накануне революции. М., 1991, ст. 236-237.

його змінити спосіб життя, але це було вже пізно, він йшов своїм шляхом. Єпископ Феофан був у царя і цариці, переконував їх бути обережними щодо Г(ригорія) Е(фимовича Распутіна), але відповіддю було роздратування цариці … Потім було виявлено абсолютно точні, документальні факти, єпископ Феофан порвав з Распутіним. За його дорученням я дав відомості для двору через князя О., їздив до інших, але нас мало слухали, він був сильніше. Тоді цар зажадав документи … Ніщо не змінило справи. Намагався впливати Санкт-Петербурзький митрополит Володимир, але без успіху, був за те (як говорили) переведений до Києва, де його в 1918 році вбили більшовики … Зверталися до царя члени Державної ради – марно. Впав у немилість за те саме і новий обер-прокурор Синоду О.Д. Самарін – дуже чиста людина. Відсторонений був і Л.А. Тихомиров, колишній революціонер-народоволець, а потім захисник ідеї самовладдя і друг царя. Зібралася якось група інтелігентів написати «відкритий лист» царю, але Тихомиров переконав їх не робити цього: «Все марно! Господь закрив очі царя, і ніхто не може змінити цього»[7]. З решти, негативну церковну оцінку впливу Распутіна на Миколая II та його наслідки, як явну перешкоду канонізації, надала і Синодальна комісія РПЦ МП у 1996 р[8].

Також, проти нормального православності вірування Миколая II та його сім'ї, свідчить їх зв'язок з масонами, що, по свідченню прот. Г. Шавельського, «зробили його фаталістом, а сімейна обстановка – рабом своєї дружини»[9]. Крім того, відкрити в кінці XX ст. документі явно свідчать про масонство, як одне з серйозних джерел масонського містицизму в царській сім'ї[10]. Саме «масонська, фаталістична свідомість Миколая II найбільш проявилася в його ставленні до т.зв. «Записці Павла І», у якій надається передбачення про долю останнього російського імператора. Бо тільки нерозумінням православ'я можна пояснити прийняття її як безумовного Божественного приречення, як це вирішив Микола II. Пророцтво в першу чергу завжди є попередженням про небезпеку гріховного життя, помилкової діяльності та закликом до покаяння й виправлення, але ніяк не фатумом, не сва-

[7] митрополит Вениамин (Федченков). На рубеже двух эпох. М., 1994, ст. 142
[8] Материалы, связанные с вопросом канонизации Царской семьи. М., 1996, ст. 51-54
[9] Шавельский Г.И. Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота. Т.2, Нью-Йорк.1954, ст. 296
[10] Виктор Острецов. Масонство, культура и русская история. М, 1998, ст. 379-444.

віллям всемогутнього Бога. Якби Цар більше спілкувався з православними архієреями та священиками, а не з французькими окультистами і російськими псевдо старцями, то може бути і не надав би цій Записці безумовного значення і не зрікся б від престолу, не впав у безнадію, не діяв, повіривши в долю. Адже Православне християнство і фаталізм несумісні»[11].

На нашу думку, не зайвим буде відзначити і те, що в оточенні царської сім'ї завжди, і до кінця життя, були люди переважно неправославні: католики, англіканці, лютерани. У цій екуменічній атмосфері виховувався і цесаревич Олексій, чого, природно, не міг би дозволити собі жоден строго православний християнин. Тому немає нічого дивного і в тому, що цар навіть мав намір стати патріархом, але не отримав згоди російських православних архієреїв[12].

Духовний світ і інтереси Миколая II переконливо характеризує література, яка його найбільш цікавіть, а також дозвілля. Так, Синодальна комісія РПЦ МП, що вивчала його щоденники, відзначає: «улюбленим чтивом Государя була світська, особливо історична література … У коло його читання входять імена О. Дюма, А. Доде, А. Конан Дойля, І. Тургенєва, Л. Толстого, М. Лєскова, А. Чехова, Д. Мережковський та інші. До читання Біблії Імператор звертається вкрай рідко …»[13]. Загалом, як у часі царювання, так і після зречення, останній російський імператор абсолютно не цікавився Святоотцівською або богословською літературою, згадка про яку цілком відсутня в щоденниках. Що до дозвілля, то «Щодня Імператор акуратно записує в свій щоденник: «чудовий день» – прогулянка – обід – читання художньої чи історичної літератури – гра в кості або карти – дощ – обідня – прогулянка – і так далі ..»[14].

Ще одним маркером, який також дуже точно характеризує релігійність Миколая II, є його ставлення до молитви, зокрема православного богослужіння. Як свідчать щоденники останнього російського імператора, богослужіння відбувалося швидко і з значними скороченнями[15].

---

[11] Император Николай II и православие. Сборник статей. М., 1995, ст. 85.

[12] Нилус. На берегу Божьей реки.Ч.2. Сан-Франциско, 1969, ст. 146-147.

[13] Материалы, связанные с вопросом канонизации Царской семьи. М., 1996, ст. 62-63.

[14] Там же, ст. 67.

[15] Дневники Императора Николая II. М., 1991, ст. 618.

Наприклад, літургія на Трійцю, разом з вечірньою та уклінними молитвами, займає менше двох годин[16].

Не менш негативним, попри всі підписані Миколаєм II акти канонізацій початку XX ст. та традиційні пожертви на церковні нужди, було ставлення останнього імператора до проблем Російської Православної Церкви, главою якої він був згідно законам Російської імперії.

На момент коронації Миколая II, Російська Православна Церква, не дивлячись на державну підтримку, перебувала у глибокій кризі, яка була викликана майже двохсот річним керуванням за протестантським зразком, коли її очолював мирянин (імператор) і фактичну підпорядкованість обер-прокурорам, царським фаворитам, що виразилася в їх втручанні в будь-які, в тому числі в чисто внутрішнє-церковні справи. Таке положення викликало явну занепокоєність більшості російських архієреїв, викладачів православних семінарій та академій, які розуміли всю небезпеку подобного становища. Але Миколай II та його найближче оточення не бажали бачити проблеми. Характеризуючи реальне розуміння останнім російським імператором потреб Церкви, митрополит Веніамін (Федченко) писав: «Панування держави над Церквою в психології царських і вищих кіл дійсно було до загальної біди»[17].

Навіть у кризисний час першої російської революції, Миколай II, коли ієрархи РПЦ закликали його дати згоду на скликання Помісного Собору, на якому планувалося поставити законного патріарха, згідно 34-му апостольському правилу, імператор написав 31 березня 1905 року на доповіді Святійшого Синоду про скликання Собору: «Визнаю неможливим зробити в час, які нині переживаєм, настільки велику справу»[18], а царський указ від 17 квітня 1905 року про «зміцненні основ віротерпимості» готувався імператорським урядом без будь-якої участі православних ієрархів та Святійшого синоду. Внаслідок цього, Російська Православна Церква виявилася єдиною з усіх релігійних об’єднань імперії, яка за новими законами не отримала ніяких свобод, так і залишившись державним «Відомством».

Описуючи положення Російської Православної Церкви перед І Світовою війною, а фактично до зречення Миколая II, архієпископ Іларіон Троїцький (прославлений Московським Патріархатом як святомученик і

[16] Там же, ст. 636.
[17] митрополит Вениамин (Федченков). На рубеже двух эпох. М., 1994, ст. 139
[18] Церковь и общество. 1998. №3, ст. 57.

сповідник) констатує: «Перед початком війни Церква в Росії була принижена до крайності … Церковне життя в новому законодавстві абсолютно не виділена з кола повноважень представницьких установ. І тепер юридично обговорювати і вирішувати багато питань навіть внутрішньо церковного життя отримали право і Фрідман, і Чхеїдзе. Поневолення Церкви державою досягло остаточного розвитку. … Роки йшли за роками … становище Православної Церкви ставало нестерпним. Церковне життя приходило все в більший і більший розлад. … Ставлення царської династії до Православної Церкви – це історичний приклад невдячності … Жахливою ганьбою і тяжким всенародним лихом закінчується петербурзький період російської історії»[19].

Навіть у самому факті зречення Миколая II є явний факт нехтування своїми обов'язками по відношенню до РПЦ. Будучи її очільником, якій обов'язувався: «за власним духовним потягам Нашим, і по силі Основних законів першим охоронцем у Вітчизні Нашої інтересів і потреб Церкви Христової»[20], фактом свого зречення він обезголовлює те Тіло, яке очолював, хай навіть неканонічне, і яке було доручено йому захищати. При цьому немає ніяких свідчень, що Миколай II перед цім розмовляв, або спробував розмовляти з російськими ієрархами.

Також, у певній ступені, оцінку діяльності Миколая II не тільки як державного діяча, а і як очільника РПЦ, надав Святіший Синод у своїм Зверненні від 9 (23) березня 1917 року з приводу зречення імператора і відмови Великого князя Михайла Олександровича прийняти владу. У цьому Зверненні Синод не виявив жалю ні з приводу того, що сталося, ні навіть в відношенні арешту колишнього російського імператора і тим ясно показав свою негативну оцінку загальній діяльності Миколая II.

Підсумовуючи все вище викладене, неможливо не погодитися з висновком Комісії Священного Синоду РПЦ МП з канонізації, який був зроблений в 1996 р.: «Підводячи підсумок вивченню державної та церковної діяльності останнього Російського Імператора, Комісія не знайшла в ній достатніх підстав для його канонізації»[21].

Отже, життя і діяльність Миколая II та його сім'ї не дають підстав для канонізації, але, як спробують доказати деякі його шанувальники, ці підстави дає їх «гибель від руки богоборців».

---

[19] Там же, ст. 57-60.

[20] Алферьев В. В. Император Николай II как человек сильной воли. Джорданвилль, 1983, ст. 79.

[21] Материалы, связанные с вопросом канонизации Царской семьи. М., 1996, ст. 5

ІІ. Зречення і гибель Миколая ІІ. Церковний аспект трагедії що до можливої канонізації в чині мученика або страстотерпця

Викладені вище обставини життя і царювання загалом не викликають суперечки що до неможливості канонізації Миколая ІІ. Саме тому, прибічники церковного вшанування стверджують: саме добровільність зречення, поведінка під час арешту, а також сама страта – є підставою для прославлення останнього російського імператора в чині мученика або страстотерпця.

Разом з тим, є певні особливості чисто російського церковного сприйняття царської (імператорської) власті, які, по нашому міркуванню, загалом роблять неможливим канонізацію Миколая ІІ.

2.1. Російська церковна сакралізація царської (імператорської власті) та зречення трону – як перешкода канонізації Миколая ІІ.

Приймаючи рішення про канонізацію останнього російського імператора Миколая ІІ, архієрейський синод РПЦЗ, а потім і Московського Патріархату, практично покинув по-за увагою такий важливий факт, як особлива церковна сакралізація російської монархії і особи імператора в дореволюційній РПЦ, яка не має аналогів у історії Православної Церви. Але саме вона є чи не основною перешкодою церковного прославлення Миколая ІІ.

Початком сакралізації царської власті в Московії і далей у Російській імперії, потрібно вважати події 1613 р., а саме клятву при зведенні на трон першого з династії Романових. Отже, Великий Московський собор 1613 р. постановив: «Заповідаємо, щоб обранець Божий, Цар Михайло Федорович Романов був родоначальником Правителів на Русі з роду в рід, з відповідальністю в своїх справах перед Єдиним Небесним Царем. І хто ж піде проти цього соборного постановлення – Цар чи, патріарх чи, і кожна людина, та буде проклята цією постановою в цьому житті і в майбутньому, бо відлучений буде він від Святої Трійці»[22].

Як бачимо, цей державно-церковний акт помазання на царювання, накладає цілком конкретну канонічну відповідальність за збереження та

[22] Утверждённая грамота об избрании на Московское государство Михаила Фёдоровича Романова. М., 1906, ст. 22-74.

спадковість самодержавної монархії в Російській державі на всіх без виключення, у тому числі – на царя (імператора). Це дуже важливий момент, до якого ми ще повернемось, коли будемо розглядати саме зречення Миколая II.

Церковна сакралізація царської (імператорської) влади в Росії отримала своє законодавче продовження в часі царювання Петра I, коли 25 січня 1721 р. був виданий «Указ про створення Священного урядового синоду», згодна з яким російські імператорі робилися очільниками РПЦ. При цьому, усі члени синоду приносили особливу присягу, у якій визнавали російського монарха «вищим суддею» (Исповедую же с клятвою крайняго Судію Духовныя сея Коллегіи быти Самаго Всероссійскаго Монарха Государя нашего всемилостивейшаго). Отже, актам Петра I, російські імператори додали до своєї церковної сакралізації не просто відповідальність за Православну Церкву в імперії, а й, нехай і антиканонічно, очолили її.

І, з рештою, остаточна церковна сакралізація російської монархії з боку «Священного урядового синоду» відбулася у часі царювання імператриці Катерини II, коли по її наказу у «Синодик Неділі Православ'я» був доданий 11 анафематизм: «Помышляющим, что Православные Государи возводятся на престол не по особенному о них Божию благоволению и что при помазании дарования Святого Духа к прохождению великого царского служения на них не изливаются, и вследствие сего дерзающих на бунт и измену – анафема».

Таким чином, вже до кінця XVIII ст., у Російської Православної Церкві склалася особлива церковно-юрисдикційна сакралізація царського служіння, а особа імператора набула особливого змісту не тільки в державному, але і церковному плані. І хоча сьогодні деякі богослови Московського Патріархату, для виправдання політичної канонізації сім'ї Романових, спробують доказати, що канонічний статус помазання на Царство православного государя не був визначений в загальних церковних канонах; що «соборна клятва 1613 р.» дуже суперечлива з богословського і церковно-канонічного боку; що церковна реформа Петра I та уведення Катериною II «11 анафематизму» критикувалося та визнавалася неканонічним іншими Православними Церквами, зокрема тими, які діяли в православних монархічних країнах (Сербії, Румунії, Греції), їх доводи не представляються переконливими. Позаяк, ці акти не тільки визнавалися законними в Російській Православній Церкві у часі царювання та зречення Миколая II, але і

визнавалася їх юрисдикційне-канонічна законність з боку Вселенського Православ'я. Бо їх критика з боку всіх інших Православних Церков, а також неприйняття для власного вжитку, не перепинило євхаристичного спілкування Вселенського Православ'я з РПЦ.

Отже, ми можемо зробити висновок: зречення трону Миколаєм II ми повинні розглядати виключно через призму особливої російської церковної сакралізації монарха (і монархії). І ось тут ми маємо вельми цікавий малюнок.

Церква благословляє імператора і його меч – щоб їм він захищав її від фізичних ворогів. Сакральне помазання імператора на царство, особливо у світлі російського церковного чину коронації й помазання, означає послання йому дару допомоги благодаті в управлінні державою. І хоча «помазання на царство» не входить в традиційне число церковних таїнств, проте також вимагає від помазаника відповідно зігрівання (2 Тім.1:6) цього дару, «щоб не відступила від нього благодать Божа». Тому, відрікаючись від престолу, цар зрікається самого дару помазання і робиться порушником церковної клятви. У випадку ж з Миколою II ситуація ще серйозніша. Бо Миколай II не тільки прямо порушив рішення і клятви «Великого Московського Собору 1613 р.», а і потрапив під «11 анафематизм», адже в своєму акті зречення написав: «Заповідаємо Брату Нашому керувати справами Державними в повному і непорушним єднанні з представниками народу в законодавчих установах на тих засадах, котрі будуть ними встановлені, принісши в тому непорушним присягу». Цім останній російський імператор власноруч знищив самодержавство та залишив РПЦ без очільника, тобто порушив клятву, яка була освячена Російською Православною Церквою. Через це його зречення відповідає не відходу священнослужителя на спокій, коли зберігається право служіння, і навіть не просто зняття з себе сану, але знищення самого цього служіння в Російській імперії.

«Фактом є те, що перш, ніж російський народ відрікся від монархії, від неї відрікся останній Цар: відрікся не просто від своєї особистої влади, а й взагалі від самого принципу монархії. У минулі епохи історії православ'я бували монархи, що йшли з престолу (як вимушено, так і через добровільний потяг до чернецтва). Але ніхто з них не забирав з собою сам принцип монархічного устрою суспільства, не покидав Православну Церкву обезголовленою»[23].

[23] Император Николай II и православие. Сборник статей. М., 1995, ст. 90.

Крім того, навіть з точки зору монархістів, «зречення Миколая II мало серед інших наступні фатальні наслідки для імперії. Він, не забезпечивши виконання найважливішого в цій винятковій ситуації закону Російської імперії – безумовного успадкування престолу (стаття 37), своїм (і за Спадкоємця) зреченням, останній імператор відкрив пряму дорогу до встановлення революційної диктатури. Бо цім актом Миколай II звільнив армію і народ від присяги, створив у свідомості народу таку порожнечу, де і закрутилася воронка, що втягнула в себе вже всю Росію. Зречення не стільки було викликано «хвилею революційного підйому», скільки само породило його»[24]. Таку саму оцінку зреченню Миколая II надав переконаний монархіст, митрополит Нижегородський Миколай (Кутєпов), коли відмовився підписати акт про канонізацію останнього російського імператора: «Коли всі архієреї підписували акт канонізації, я помітив біля свого підпису, що підписую все, крім третього пункту. У третьому пункті йшов цар-батюшка, і я під його канонізацією не підписувався. … він державний зрадник. … він, можна сказати, санкціонував розвал країни. І в іншому мене ніхто не переконає. Що він повинен був робити? Він повинен був застосувати силу, аж до позбавлення життя, тому що йому було все доручено. Він вважав за потрібне втекти під спідницю Олександри Федорівни. Ну вибачте!»[25].

Отже, у світлі юрисдикційно-канонічного права РПЦ, (діяло до зречення імператора 1/15 березня 1917 р. та відповідного звернення Священного урядового синоду РПЦ від 9/23 березня 1917 р.) та державного права Російської імперії, Миколай II виявляється злочинцем, до якого навіть можна вжити таку норму як анафема.

Така жорстка оцінка цілком логічна, бо Церква дала Миколаю II освячений імператорський послух – Миколай II, не радячись із Церквою, цей послух з себе зняв. За церковними канонам за це мусить бути накладена єпитимія, тобто покарання. При цьому, добровільно відрікшись від його найпершого християнського обов’язку, він пізніше лише шкодував про це як помилку, але не як про гріх, найбільший для царя, і не приніс в ньому публічного (хоча б письмового) покаяння.

Слід також мати на увазі, що християни, які відрікалися, не витримавши тортури, завжди іменувалися такими, що відпали, і в разі їх по-

---

[24] Там же, ст. 165.

[25] Интервью митр. Нижегородского Николая Кутепова // Независимая газета, раздел Фигуры и лица, 26.4.2001, ст. 11.

каяння відправлялися в розряд тих, хто кається та не допускалися певний час до Євхаристії. Тому сучасна канонічна практика Вселенського Православ'я, зокрема і Московського Патріархату, що до прославлення новомучеників, чітко визначає: коли людина відмовилася (добровільно або через тортури) від віри або священичого сану, здійснила інший канонічний злочин, така людина не може бути прославлена, навіть коли пізніше була страчена комуністичною владою. Ба більше, Московська Патріархія, на підставі нових документів, які свідчили про зречення віри або інших проступків, викреслила з списку вже прославлених новомучеників десятки осіб.

Але навіть коли Миколай II, вже після зречення та арешту, у останні місяці життя, приніс покаяння, цього зовсім недостатньо для канонізації. Дуже багато людей, потрапляючи у важкі життєві обставини, змінювалися і перед смертю каялися, але зовсім небагатьох і не в силу цього факту Церква зараховувала до лику святих (розкаявся на хресті розбійник, прийнятий Самим Христом, – особливий випадок). Степан Разін, наприклад, перед стратою у всіх просив вибачення і сам всіх (без винятків) пробачив і помер, з християнської точки зору, як праведний розбійник. Але ніхто, у тому числі РПЦ МП, не збирається його канонізувати. Можна лише дякувати Богові, що дав людині покаятися, постраждати за свої гріхи і таким чином знайти спасіння. І кара Миколи II, звичайно ж, зовсім не є підставою для його прославляння, але дозволяє сподіватися на спасіння, «хоча, на відміну від інших, залишається невідомим найголовніше, – усвідомив він свої гріхи, особливо перед народом і Росією, і чи розкаявся в них в кінці свого життя?»[26].

Таким чином, можна зробити наступний висновок: Зречення Миколая II, згідно діючим на той час церковно-юрисдикційним канонічним актам РПЦ що до сакралізації монархії, а також законів Російської імперії, було канонічним та державним злочином, який робить неможливим його церковне прославлення.

2.2. Чи відповідає традиції Православної Церкви канонізація Миколая II у чині мученика або страстотерпця?

Для політичної доцільності, РПЦЗ та РПЦ МП, проігнорувавши юрисдикційно-канонічну сакралізацію царської (імператорської) влади, що була в Російській Православній Церкві до березня 1917 р.,

---

[26] Император Николай II и православие. Сборник статей. М., 1995, ст. 101.

усе ж пішли на канонізацію Миколая ІІ. Перша – у чині мученика, друга – у чині страстотерпців. Тому, спробуємо відповісти на наступне питання: Чи є можливими церковне православне прославлення останнього російського імператора в цих чинах святості?

2.2.1. Чи був Миколай ІІ мучеником?

Питання про церковне прославлення Миколая ІІ і його сім'ї в чині мучеників. вперше підняла Російська Православна Церква Закордонна ще в 50-х – 60-х роках ХХ ст. Підставою для цього зробилася книга протоієрея Михайла Польського «Нові мученики Російські», у якій він кардинально переробив традиційні принципі канонізації в чині мучеників[27]. Так, виходячи з визнання «радянської влади» в СРСР по суті антихристиянської, вважав «новомучениками російськими» всіх православних християн, убитих представниками державної влади в Радянській Росії[28]. Причому в його трактуванні, християнське мучеництво змиває з людини все раніше здійснені гріхи[29].

Разом, не дивлячись на лобіювання РПЦЗ, подібний підхід до визначення саме християнського мучеництва був дуже критично зустрінутий не тільки Вселенським Православ'ям загалом, а і Московському Патріархаті, зокрема Комісією по канонізації, яку очолював митрополит Ювеналій (Поярков). Такий підхід цілком відповідає богослов'ю Православної Церкви, адже для прославлення в даному чині святості необхідно постраждати саме за засвідчення своєї віри в Христа, чого в випадку смерті Миколая ІІ і його сім'ї явно не було.

Отже, можемо впевнено зробить висновок, що мучеником Миколай ІІ і його сім'я не була, а прославлення у цьому чині, яке здійснила РПЦЗ у 1981 р., не може бути прийнятним.

2.2.2. Зречення Миколая ІІ та його життя після цього. Чи був Миколай ІІ страстотерпцем?

Московська Патріархія, не знайшовши підстав для канонізації Миколая ІІ (і його сім'ї) як мучеників, обрала варіант прославлення у чині «страстотерпців». Як ми вже відзначали вище, страстотерпці – це

---

[27] Польский Михаил, протопресвитер. Новые мученики Российские. Джорданвилль, 1949-1957. Т. 2.
[28] The new martyrs of Russia. Montreal, 1972, pp. 136-137.
[29] Инокъ Всеволодъ (Филипьевъ). Путь святыхъ отцовъ. Патрологія. Джорданвилль, М., 2007, ст. 535.

люди, які страждали за виконання заповідей Божих і прийняли мученицьку кончину від своїх близьких і одновірців – в силу їх злоби, користолюбства, підступності, змови і прославляються за непротивлення, високе терпіння і волю. Але їх вбивство не було пов'язане безпосередньо з їх вірою. При чому, як заявив член Синодальної комісії по канонізації РПЦ МП протоієрей Георгій Митрофанов, «чин страстотерпців з давніх-давен застосовується тільки по відношенню до представників великокнязівських і царських родин».

При цьому, обґрунтовуючи своє рішення, РПЦ МП вказує, що «В богослужбовій і житійній літературі Російської Православної Церкви слово «страстотерпець» стало вживатися стосовно тих російських святих, які, наслідуючи Христа, з терпінням переносили фізичні, моральні страждання і смерть від рук політичних супротивників. В історії Російської Церкви такими страстотерпцями були святі благовірні князі Борис і Гліб (+1015), Ігор Чернігівський (+1147), Андрій Боголюбський (+1174), Михайло Тверській (+1319), царевич Димитрій (+1591)»[30].

Однак, серед перерахованих митрополитом Ювеналієм «страстотерпців», ми не знаходимо прикладів, які б реально відповідали ситуації, що склалася з зреченням і смертю Миколая II.

Так, як що звернутися до історії, Андрій Боголюбський та Михайло Тверський не зрікалися княжого уряду та були забиті неочікувана, чисто по політичним підставам (перший – через заколот найближчих осіб; другий – при спробі отримати «ярлик на княжіння у хана Узбека» через осудження ханським судом). Царевич Димитрій, коли навіть прийняті версію, що його вбили, не був царем, прожив тільки вісім років та навіть не міг, через свій вік, приймати обдумані рішення і впливати на свою долю.

Що стосується св. Ігоря Чернігівського, то він також не зрікався уряду, був примусово пострижений в ченці, а потім, вже ченцем, забитий у часі заколоту киян. Єдине, що відповідає чину страстотерпців, це його відмова від подальшої боротьби за владу та покора життю в чернецтві. Але, у даному випадку, ми маємо дійсно приклад глибокого набожного життя в монастирі, якого, про що ми ще будемо казати, не було у Миколая II.

---

[30] Основания для канонизации царской семьи из доклада митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия, председателя Синодальной комиссии по канонизации святых // http://www.pravoslavie.ru/sobytia/sobor/juvenalij.htm

Реально, кали ми будемо займатися порівнянням, найбільш ситуації з Миколаєм II відповідає життя св. страстотерпців Бориса і Гліба. Але, навіть попри те, що життя князів Бориса і Гліба було святим, чого не можна сказати про життя останнього російського імператора, маємо дуже багато розбіжності.

По-перше, Борис і Гліб були скоріше княжичи, ніж князі (Борис підкреслював, що готовий слухатися свого старшого брата Святослава: «будь мені батьком і володарем»). Борис і тим більше Гліб відповідали тільки за самих себе: відповідальність за народ (а тим більше за Церкву) ще не лежала на них. А ось Миколай II вже мав повноту влади і повноту відповідальність за народ імперії і був очільником РПЦ.

По-друге, князі своєю відмовою позбавили Київську Русь від міжусобної війни; Цар – навпаки, відкрив для неї дорогу (про що ми вже казали вище). Тому, якщо судити за наслідками, зречення Миколая II не дуже схоже на вчинок древніх князів.

По-третя, коли прийняти версію, що, через політичні обставини, Миколай II «недобровільно відрікся, він був змушений це зробити. Він використовував всі можливості для збереження традиційної влади в Росії, але генерали зрадили його. Він особисто обдзвонював штаби фронтів і питав командувачів – чи підтримають вони його. І лише переконавшись, що армія його не підтримає – прийняв зречення … Але в такому разі між Миколаєм і Борисом з Глібом відмінність ще більше. Вони відмовилися ціною життя своїх дружинників сходити на київський престол. Дружинники просили Бориса повести їх на Київ і силою добути для нього княжий престол – Борис відмовився. Миколай сам просив армію піти на Петроград і захистити його престол – армія відмовилася . Різниця все ж відчутна»[31]. Отже, св. Борис, маючи дружину батька, цілком міг не тільки боротися, але і розраховувати на перемогу, чого, як стверджують документи, повністю був позбавлений Миколай II ще до свого зречення[32]. Те, що зречення відбулося вимушено, каже і запис у щоденнику останнього російського імператора: «28 лютого. Ліг спати в 3 ¼, бо довго говорив з М. І. Івановим, якого посилаю до Петрограда з військами наводити порядок»[33].

---

[31] Император Николай II и православие. Сборник статей. М., 1995, ст. 167.

[32] Воспоминания А. П. Балка. Дневник последнего петроградского градоначальника. // Русское прошлое. Вып. 1. Ленинград, 1991, ст. 41.

[33] Дневники Императора Николая II. М., 1991, ст. 625.

З решти, думка про те, що Церква прославила свого часу князів-страстотерпців за їх насильницьку смерть, є наслідком скоріше самонавіювання, ніж фактів дійсності. Уже в кінці XIX в. один з кращих російських агіографів, професор Є. Голубинський вважав ці судження неспроможними, вказуючи, що «в самій історії зарахування Бориса і Гліба до лику святих абсолютно ясно дається знати, що вони зараховані до лику святих не як страстотерпці, а як чудотворці», причому слід нагадати, що в загальних канонах Православної Церкви страстотерпців, як окремого християнського подвигу, не існує. Він завжди є частиною подвигу мучеників.

Таким чином, у факті зречення Миколая II маємо цікаву колізію: або він дійсно зрікся добровільно, чим автоматично порушив юрисдикційну сакралізацію царської (імператорської) влади в Росії та державний закон про престолонаслідування, що робить його канонізацію дуже сумнівною; або зрікся вимушено, але в цьому випадку сам акт зречення не несе в собі морально-християнського сенсу.

Розуміючи всі юридично-канонічні колізії, зв'язані з фактом зречення Миколая II, РПЦ МП висунула тезис про те, що останній російський імператор пішов на явне порушення юрисдикційних актів РПЦ і законів Російської імперії через бажання уникнути громадянське протистояння та, навіть, йому був передвіщений мученицький вінець. Це, по логіцизму певної групи, тлумачить усі події зречення: імператор відрікся від престолу без опору, щоб не противитися волі Божої

Але, як що взяти до уваги гіпотезу про те, що «Миколаю II була передвіщена його доля», то останній період його життя викликатиме серйозні питання що до християнського благочестя. Отже, розглянемо як і чим жив Миколай II після зречення та арешту.

Відразу треба відзначити той факт, що Головне слідче управління Генеральної прокуратури Російської Федерації, яке розслідувала справу про вбивство Миколая II, його сім'ї та оточення, на підставі багатьох документів, переконливо доказала: Ніякого плану вбивства останнього російського імператора, а ні Часовий Російський уряд, а ні центральний уряд більшовиків не мали. Від початку планувався виїзд родини Романових у Англію, але там, не дивлячись на готовність Германії пропустити транспорт, відмовили. Потім, вже радянський уряд, збирався перевезти Миколая II з сім'єю у Москву і, після суду, навіть видати німцям. Тому, якщо відкинути всі гіпотези, документи явно свідчать: Розстріл сім'ї Романових та їх слуг був приватною ініціативою т.зв. «Уралсовета», бо, як свідчать документи справи, на 16 липня 1918 г., «Санкції Всеросійського

Центрального Виконавчого Комітету на розстріл родини Романових Голощокіним отримати не вдалося»[34]. З рештою, стихійні вбивства «класово чужих» розпочалися вже з березня 1917 р., а після «жовтневої революції» прийняли масовий характер…

Сам факт розстрілу Миколая II, його сім'ї та оточення аніяк не дає можливості казати про його як про сакральний усвідомлений подвиг самопожертви. Адже «революціонери», які прийшли до влади в результаті жовтневого перевороту, ненавиділи все, що не вкладалося у їх рамки «пролетарської диктатури», у тому числі і монархію. Вбивств з цього мотиву, і не менш страшних, в той час була безліч. Варто згадати, що першим розстріляли Великого князя Михайла, про канонізацію якого, не тільки як князя-страстотерпця, а і загалом як жертви більшовицької влади, питання в РПЦ МП (і РПЦЗ) не ставиться, що є ще одним свідченням політичної, а не церковної мотивації ідеї канонізації царської сім'ї. Також відомо, що смерть Миколая II, його сім'ї та оточення, у церковному розумінню була «нагла», тобто вони не знали, як мінімум, що їх готуються стратити в цей день.

Навіть коли прийняти як факт, що Миколая II вбили атеїсти-богоборці, носії «асимільованої» свідомості, тобто по термінології РПЦ МП, – безнаціональної, скалярної свідомості, які втратили всякі людські коріння і положення в церковному світі, ми не можемо сакралізувати цю трагедію церковним прославленням. Бо тоді потрібно канонізувати: і Колчака, і Краснова, і ще тисячі і тисячі тих православних генералів, рядових, селян, фабричних робітників, страчених атеїстами, яких дійсно можна трактувати як «богоборців».

Проте, уявімо, хоча про це не маємо жодних даних, що Миколай II знав про масові вбивства, погроми і т.д., які, як вже відзначалося вище, розпочалися практично відразу після переходу влади до Часового уряду, а особливо – після «жовтневої революції». У цьому випадку, він міг цілком передбачити і свою долю, і долю своєї сім'ї. Тобто – певним чином наслідувати подвиг св. благовірного Ігоря Чернігівського, поставив себе під знак неминучої смерті, день і час якої йому невідомі.

З історичних документів ми знаємо, що християни, які знали про свою неминучу смерть, проводили свій час у молитвах, намагаючись максимально підготувати себе до зустрічі з Богом. Це стосується і новомучеників,

[34] Постановление о прекращении уголовного дела № 18/123666-93 «О выяснении обстоятельств гибели членов Российского императорского дома и лиц из их окружения в период 1918-1919 годов». // http://www.nik2.ru/documents.htm?id=266

які прийняли катування і смерть у радянських та нациськіх таборах. Чи було життя Миколая II після зречення та арешту подібним?

Ми свідомі того, що будь яке обмеження свободи, особливо коли воно зв'язано з невизначеністю долі, неминуче викликає моральні страждання та певне переосмислення своїх учинків. І хоча режим зневолення Миколая II та його сім'ї був надзвичайно м'яким, що особливо підкреслювали ще радянські історики, це, все ж було зневолення. Тому нам видається цілком природним, що з часом Миколай II почав шкодувати про зречення трону, навіть що це «зробилося причиною його глибокої душевної туги і морального страждання»[35]. Більш цікавим є інший факт – чи відбилося це страждання та шкодування на зміні його життя в церковній парадигмі? На щастя, збереглося багато документів, найперше щоденники самого Миколая II, які допомагають нам відповісти на це питання.

Так, на наступний день після зречення, коли вирішувалася доля Російської імперії, Миколай II проводить не в храмі, не в молитві, навіть не читанням Біблії або творів Святих Отців, а тратить час за читанням книги про Юлія Цезаря[36]. Уже підписав зречення, коли вже відомі його негативні наслідки (відмова Великого князя Михаїла прийняти владу, арешт), він місяць тільки «ходить до обідні», і лише 1 квітня 1917 р., у Велику Суботу причащається Крові Христової. Також, як свідчать історичні документи, бувший імператор не намагається навіть потрапити в якийсь православний монастир, а бажає провести час до Установчих зборів у курортним палаці Криму: «28.07.1917. А ми все ж розраховували на тривале перебування в Лівадії». Загалом, як що уважно подивитися щоденник Миколая II у світлі «подвигу благовірності», він є вельми далекий від традиційно-церковного уявлення про поведінку християнина, коли він знає, що напереді, раніше або пізніше, його очікує страта. Така людина не проводить вечори в карткових іграх, не записували в своїх щоденниках радісні враження від виграних партій, а список книг, які він читає для себе і для своєї сім'ї в ув'язненні, викликає велике здивування. Тут не тільки немає жодного святоотцівського творіння, але навіть Біблія згадується всього кілька разів. Останньою книгою, яка згадується в його щоденнику під 28 червня ст.ст. – це «8 том Салтикова–Щедріна».

---

[35] Жильяр П. Трагическая судьба Русской Императорской Фамилии. Таллин, 1991, ст. 73

[36] Дневники Императора Николая II. М., 1991, ст. 625.

Отже, відкрити документи, у тому числі й щоденники Миколая II, переконливо доводять, що ні він, ні його сім'я не здогадувалися про свою можливу страту. Є прями свідчення: До останнього моменту вони прагнули виїхати за кордон, сподівалися на еміграцію в Англію. Власне такий самий висновок зробила і Синодальна комісія по канонізації РПЦ МП[37], і Головне слідче управління Генеральної прокуратури Російської Федерації у 1998 р.[38].

Також звертає на себе серйозну увагу і той факт, що ряд прославлених у РПЦ МП святих, «ні святий Патріарх Тихон, ні святий митрополит Петроградський Веніамін, ні святий митрополит Крутицький Петро, ні святий митрополит Серафим (Чичагов), ні святий архієпископ Фадей, ні святий архієпископ Іларіон (Троїцький), ні інші нині прославлені нашою Церквою ієрархи, новомученики, які знали значно більше і краще, ніж ми тепер, особу колишнього Царя – ніхто з них жодного разу не висловив думки про нього, як святого страстотерпця (а в той час про це можна було заявити в повний голос)»[39].

Таким чином, можна зробити наступний висновок: Канонізація Миколая II та його сім'ї не відповідає православному прославленню в чині мученик або страстотерпець.

2.3. Кілька слів про церковне прославлення сім'ї Миколая II та його оточення.

Російська Православна Церква Московського Патріархату, як і Російська Православна Церква Закордонна, церковно прославила, разом з Миколаєм II, його сім'ю та тих слуг, які прийняли смерть разом з ним.

Церковне прославлення сім'ї та оточення Миколая II, які були страчені разом з ним (найперше РПЦЗ), викликає чи не найбільше питань у Вселенському Православ'ї. Це викликано рядом підстав як юридичного, так і канонічного характеру.

Так, а ні імператриця, а ні діти Миколая II, на момент страти, не підпадали під юрисдикційну сакралізацію РПЦ, ні під закон про престолонаслідування відповідно законів Російсько імперії. Останнє легко перевірити, як що подивитися «Акт про престолонаслідування від 5 квітня 1797

---

[37] Материалы, связанные с вопросом канонизации Царской семьи. М., 1996, ст. 58

[38] Постановление о прекращении уголовного дела № 18/123666-93 «О выяснении обстоятельств гибели членов Российского императорского дома и лиц из их окружения в период 1918-1919 годов». // http://www.nik2.ru/documents.htm?id=266

[39] Император Николай II и православие. Сборник статей. М., 1995, ст. 119.

р.»[40] Бо дружина загалом не мала право наслідувати трон, а доньки – тільки опосередковано, імператорами мали право стати тільки їх діти при рівнозначному шлюбі та певної згоди та умовах. Що до наслідника престолу, цесаревича Олексія, то на момент страти він вже не мав прав на трон, адже Миколай II зрікся і за нього. Крім того, Олексій був ще неповнолітнім і не міг приймати власні рішення.

Крім того, згідно законам Російської імперії, а також юрисдикційному канонічному праву, а ні дружина, а ні спадкоємець, а ні доньки, не мали законного слова в рішенні Миколая II про зречення, передачу влади та долю імперії. Однак, доля сім’ї, без її згоди, була жорстко прив’язана до долі Миколая II. Отже, вибору долі, який міг би бути при визначенні церковного прославлення, вони не мали. Але, саме добровільний вибір долі, є однією з головних підстав канонізації. Як відзначають деякі дослідники, «канонізація сім’ї бувшого імператора Миколая II, дає формальні підстави для канонізації всіх родин, які потерпілі тільки за те, що були родичами репресованих (страчених або замордованих) радянською владою від 1917 і до 1992 року»[41].

Ще більш проблематичне питання про прославлення оточення (слуг) сім’ї Миколая II. Навіть Синодальна комісія по канонізації, прийшла до висновку, що «не представляється можливим остаточне вирішення питання про наявність підстав для канонізації цієї групи мирян, що за обов’язком своєї придворної служби супроводжували Царську Сім’ю», бо відомостей про широке поіменне молитовне поминання цих слуг віруючими немає, крім того, немає відомостей про їх релігійне життя та особисте благочестя»[42].

Також досить дивно, що не було ніякого церковного прославлення тих придворних, які були примусово видалені від родини Романових, а потім страчені. На нашу думку, цей факт досить повне свідчить про політичний вибірковий політичний підхід до церковного прославлення, здійснений РПЦ МП та РПЦЗ.

Отже, надивлячись на нелюдську жорсткість більшовиків, яка не має виправдання, немає жодних підстав для церковного прославлення загиблої сім’ї та оточення бувшого російського імператора Миколая II.

---

[40] РГИА (Російський Державний Історичний Архів). Ф. 1329. Оп.1. Сп.191. л.16-17

[41] Император Николай II и православие. Сборник статей. М., 1995, ст. 205.

[42] Основания для канонизации царской семьи из доклада митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия, председателя Синодальной комиссии по канонизации святых // http://www.pravoslavie.ru/sobytia/sobor/juvenalij.htm

III Історичні перипетії церковного прославлення Миколая II. Чому це виключно політична канонізація

3.1. Історія та справжні підстави канонізації Миколая II в РПЦЗ

Як вже відзначалася вище, питання про церковне прославлення бувшого російського імператора Миколая II, а тим більше його сім'ї, ієрархами Російської Православної Церкви після його смерті не ставилося. Хоча патріарх Тихон та інші єпископи визнавали розстріл родини Романових (загалом, а не тільки бувшого імператора) злочином, але закликали виключно відправляти панахиди, як і за інших жертв більшовицького терору. І хоча деякі сучасні російські історики вважають подібний підхід до церковного прославлення останнього російського імператора вимушеним, продиктованим умовами перебування патріарха Тихона з частиною керуючого єпископату в Москві й Санкт-Петербурзі, які контролювалися більшовиками, такий підхід не відповідає історичній правді. Адже патріарх Тихон неодноразово різко критикував радянську владу.

Однак, вже на початку 20-х років XX ст., у еміграції виявилися багато російських архієреїв, які, з огляду на політичне становище, вже 2 грудня 1920 р. отримали грамоту Священного синоду Константинопольського патріархату з дозволом «виконувати для російських православних біженців все, що потрібно Церквою і релігією для розради і підбадьорення православних російських біженців», дозволялося «утворити для пастирського служіння тимчасову церковну комісію (Епітропію) під керівництвом , Вселенської Патріархії для нагляду і керівництва загальним церковним життям російських церковних колоній, в межах православних країн.». А у листопаді-грудні 1921 року було проведено Перший Закордонний («Карловацький») Собор Російської Православної Церкви Закордонної. На ньому Предстоятелем церкви обрано колишнього митрополита Київського та Галицького Антонія (Храповицького). Цілком природно, що РПЦЗ, знаходячись на непідконтрольній більшовикам території, особливо після формального розриву з Московською Патріархією у 1927 р., мала всі можливості для канонізації бувшого російського імператора Миколая II і його сім'ї.

Разом з тим, хоча серед архієреїв, священиків та вірних РПЦЗ переважали монархічні переконання, питання про церковне прославлення останнього російського імператора та його сім'ї не ставилося. Вочевидь,

що підставою такої холодності до питання була велика кількість осіб, як серед кліру РПЦЗ, так і серед мирян, які добре знали обставини життя, діяльності та зречення. Також вочевидь, відповідальні архієреї РПЦЗ, найперше митрополит Антоній (Храповицький), не бажали приймати будь-які рішення без детального вивчення всіх документів.

Одним з перших питання про прославлення бувшого імператора Миколая II підняв бувший «товариш обер-прокурора Святійшого Синоду» князь М. Жевахов, досить суперечлива особистість, яку російська дворянська еліта вважала ставлеником «распутинців». Свою діяльність спроб церковного вшанування останнього російського імператора М. Жевахов почав у 1923-1928 рр., з очорнення російських архієреїв, які в 1917 р. були членами «Святійшого урядового синоду». Зокрема він обвинуватив у підтримці революціонерів одного з перших священомучеників, митрополита Київського і Галицького Володимира (Богоявленського)[43]. Незабаром він розвив свою думку, обвинуватив усю РПЦ у «трагедії Росії»: «Більш вражаючим є те, що в цей момент руйнування православної російської державності, коли руками безумців насильно виганяли благодать Божу з Росії, хранителька цієї благодаті Православна Церква, в особі своїх найвидатніших представників, мовчала. Вона не наважилася зупинити злочинницьку руку ґвалтівників, погрожуючи їм прокляттям і виверженням зі свого лона, а мовчки дивилася на те, як заноситься злочинний меч над священною Главою помазаника Божого і над Росією, мовчки дивиться і зараз на тих, хто продовжує робити свою антихристиянську справу називаючись православним християнином»[44].

У кінці 20-х років, група російських емігрантів-монархістів, створила в «Російсько-Сербському товаристві», одним з активних організаторів якого був той же М. Жевахов, певну релігійну групу, яка в 1930 р. звернулася до Сербської православної Церкви з проханням про канонізацію бувшого російського імператора Миколая II[45]. Однак, не дивлячись на проросійські та антирадянські погляди ієрархії Серб. ПЦ міжвоєнного періоду, отримали відмову. Підставою цієї відмови, крім юрисдикційно-канонічної перешкоди (Романови ніколи не були в юрисдикції Серб. ПЦ),

---

[43] Жевахов Н.Д. Воспоминания товарища обер-прокурора Св. синода князя Н.Д. Жевахова. Т.1. Сентябрь 1915 – март 1917. М. 1993, ст. 288.

[44] Князь Николай Жевахов. Причины гибели России. 14/27 мая 1928 г. // http://www.omolenko.com/publicistic/zhevahov.htm

[45] Шаргунов А. Чудеса царственных мучеников. М. 1995, ст. 49.

єпископат не знайшов церковних підстав «для визнання долі Миколая Олександровича Романова і його сім'ї такої, яка відповідає критеріям церковного прославлення»[46]. Через певні канонічні та політичні реалії міжвоєнного часу, не виявили інтересу до канонізації й архієреї РПЦЗ, хоча і закликали молитися за загиблу сім'ю Романових. Така позиція зберігалася в РПЦЗ практично до 50-х років XX ст.

Варто також відзначити, що вже в міжвоєнний період організації російської еміграції, які потребували канонізації Миколая II, стояли на позиціях «царебожія», вбачаючи смерть останнього російського імператора «викупну («искупительную») жертву»[47]. Подобна антиправославна позиція, яка роками формувалася у певних колах РПЦЗ[48], через ізоляційну політику її архієреїв, духовенства та вірних, отруїла навіть вище керівництво цієї юрисдикції. Так, глава Російської Зарубіжної Церкви митрополит Анастасій, ще в 1949 р., у казав своїй проповіді: «Настане час, коли людство зрозуміє, нарешті, що наші царствені страстотерпці і всі, хто пішов по їх шляху, будучи вбиті за свідоцтво Правди Божої, принесли себе в жертву очищення за гріхи всього сучасного світу, який загруз у брехні і неправди»[49].

Отже, формування культу шанування Миколая II та його сім'ї, яке в подальшому привело до його канонізації, від самого початку відбувалося в РПЦЗ на ґрунті єресі «царебожія», яка сьогодні осуджена не тільки всіма Православними Церквами, а навіть Московським Патріархатом[50].

Через політичні та часові обставини, вже з 50-х років XX ст. РПЦЗ почала відчувати кризу власної ідентичності та її переосмислення. Це було викликано кількома підставами.

По-перше, природним шляхом відійшло багато російських емігрантів першої хвили, які складали основу парафіян РПЦЗ, а багато їх нащадків асимілювалося. Що до другої хвили російської еміграції, яка виявилася на Заході у наслідок II Світової війни, вже не була віддана саме російському православ'ю та монархії.

---

[46] Материалы международной конференции «Россия и Сербия». СПб., 1994, ст. 63-64.

[47] Гендриков П. Государь Император Николай Александрович и его Августейшая семья / / Двуглавый орел. 1927. № 3, ст. 31.

[48] От Народно-монархического объединения Русскому Зарубежному Церковному Собору с участием клира и мирян // Царский вестник. 1938. № 617, ст. 1.

[49] Слово, произнесенное митрополитом Анастасием // Церковная жизнь. 1949. № 5-6, ст. 10.

[50] Протоиерей Петр Андриевский. Ересь царебожия // http://www.blagogon.ru/articles/223/

По-друге, зміна ставлення до РПЦЗ як юрисдикції з боку Константинопольського патріархату та Вселенського Православ'я (перевід її в склад «неканонічних» Православних Церков), а також поява на Заході національних Православних юрисдикцій (як офіційних та і емігрантське-альтернативних), різко звузила можливості поширення її пастви. Крім того, досить велика частина російської діаспори пішла до Московського Патріархату. Одночасно ж, частині вірних інших національностей (переважно англійцям, американцям неросійського походження, французам і італійцям), які через антиекуменічну (акривіяльну), позицію РПЦЗ долучилися до неї, дореволюційна російська ідентичність була чужою.

По-третє, потрібно було показати потенційним прибічникам у СРСР, що РПЦЗ залишається духовним центром російського антибільшовицького спротиву, який «непорушно стоїть на підвалинах відродження великої Російської імперії»[51].

Усі ці фактори, разом з втратою надії на швидку зміни влади в СРСР та можливостю возз'єднання з РПЦ МП, сформували нову особливу месіянсько-ізоляціоніську ідентичність РПЦЗ. Вона почала сприймати себе єдиною «неушкодженою Церквою», єдиним носієм ідей «Святої Русі та православної цивілізації». А з цього випливало, що і канонізації святих не тільки можливо, а і потрібно здійснювати без оглядки на інші Православні Церкви, зокрема і на Церкву в СРСР. І якщо митрополит Анастасій намагався утримуватися від такого діяння, як власна канонізація в РПЦЗ (як юрисдикції тимчасової, яка вимушено діє на канонічній території інших Православних Церков), то його наступник, митрополит Філарет (Вознесенський) уже не заперечував проти церковного прославлення святих. Наприклад, ієромонах Євфимій (Логвинов) звертає увагу на те, що канонізація РПЦЗ Іоана Кронштадтського в 1964 р. була прямо пов'язана зі зміною першоієрарха[52].

Також, вже від кінця 70-х на керівництво РПЦЗ міцно тиснула основа її вірних – нащадків перших російських емігрантів. Бо стійкі традиції вшанування монархії і, відповідно, імператорської сім'ї, залишалася серед нечисленних уцілілих нащадків російської аристократії.

---

[51] Митрополит Филарет (Вознесенский). Избранное (проповеди, статьи, речи). М., 1992, ст. 76-81.

[52] Евфимий (Логвинов), иером. Об отношении митрополита Анастасия (Грибановского) к прославлению во святых Русской Зарубежной Церковью святого праведного Иоанна Кронштадтского. М., 1991, ст. 307, 309.

Таке їх ставлення до фігури Миколи II цілком закономірно, ця частина російської еміграції, особливо ті, хто дізнався про Російську імперію з розповіді батьків та дідів, міцно ностальгувала за красивим життям в Російській імперії і «одягала» свої почуття в релігійну оболонку. Природно, що фігура Миколая II поступово зробилася для цієї групи сакральним символом монархічної державності.

Після зміни власної ідентичності РПЦЗ на таку, яка ґрунтується на засадах «царебожія» та обслуговує політично-ідеологічні потреби російських монархістів, канонізація бувшого імператора Миколая II та його сім'ї як мучеників зробилася для цієї юрисдикції дуже актуальним. Адже цім актом відновлялася сакралізація царської влади (монархії) в Росії, а і сама ідея відновлення Російської імперії. Церковна комісія по канонізації російських новомучеників була створена Архієрейським собором РПЦЗ у 1971 р.[53], однак, навіть у світлі нової ідеології РПЦЗ, це викликало дуже критичну дискусію. Звучали заяви, що до лику святих повинні бути зараховані лише діти імператора, також були заперечення проти канонізації імператриці Олександри Федорівни. Нарешті, викликав суперечки і питання про місце, яке повинна займати в списку новомучеників царська сім'я[54]. Тільки через десять років, 1 листопада 1981 р., Архієрейський собор РПЦЗ відважився канонізувати бувшого російського імператора та його сім'ю як мучеників, хоча собор так і не дав переконуючої відповіді на критичні зауваження противників або (і) критиків цього церковного прославлення. З решти, самі представники РПЦЗ не приховували, що канонізація Миколая II – це канонізація саме Російської імперії, бо «стріляючи в царя і його сім'ю, більшовики стріляли в Святу Русь, яку неможливо уявить без православної імперії та православного царя»[55].

Таким чином, ми можемо зробити наступний висновок: Церковне прославлення бувшого російського імператора Миколая II та його сім'ї, здійснене РПЦЗ 1 листопада 1981 р., є суто політичним актом, який не має нічого спільного з практикою канонізацій Вселенським Православ'ям.

---

[53] Определения Архиерейского Собора Русской Православной Церкви Заграницей / / Церковная жизнь. 1971. № 7-12, ст. 46.
[54] Семененко-Басин И. Культ Императора Николая II в традициях российского православия XX — начала XXI в. // Религиоведения. №3, 2009, ст.31.
[55] Материалы международной конференции «Россия и Сербия». СПб., 1994, ст. 302.

3.2. Вшанування бувшого імператора Миколая II і його сім'ї на території СРСР. Перипетії та дійсні підстави канонізації Московському Патріархаті

Одною з головних підстав канонізації бувшого російського імператора Миколая II і його сім'ї, для Московського Патріархату було ствердження, що «народне шанування царської сім'ї не припинялося всі роки радянської влади». При цьому, посилання йде на досвід т.зв. «катакомбної церкви».

Разом з тим, як переконливо показує відомий російський дослідник О. Беглов, казати про «катакомбну церкву» як про якусь єдину спільноту, об'єднаною одним керівництвом і світоглядом, не доводиться. Реально під цією назвою потрібно розуміти дуже різні громади, як цілком підпільні, так і в складі Московського Патріархату[56]. Природно, що всі вони мали різне ставлення до церковного прославлення Миколая II та його сім'ї.

Таким чином, коли ми кажемо про «вшанування царської сім'ї катакомбною церквою у СРСР», то повинні розуміти дуже нечисленну групу церковних монархістів, для яких події після лютого 1917 р. ідеологічно зводилися до того, що «утримуючий», під яким розуміється православний російський цар, «був вилучений, після чого радянська влада», яка розглядається як «колективний антихрист», «розколола видиму Церкву між емігрантською РПЦЗ і Катакомбною церквою в СРСР». Цікаво, що ця група загалом не бачила і не бачить інших варіантів нормального церковного і політичного життя, крім відновлення православної монархічної Російської імперії, де імператор є очільником РПЦ. Навіть після падіння радянського режиму, розпаду СРСР (які вони вважають продовженням трагедії Російської імперії), об'єднання РПЦ МП і РПЦЗ, вони не приєдналися до Московського Патріархату, а створили «власні юрисдикції» з відповідною церковною ідентичністю, часом навіть єретичною. Отже, посилання на психологію «катакомбників», як на доказ традиції вшанування царської сім'ї, це визнання пошкодженої православної духовності, яка знайшла своє відображення в свідомості ідеології «православного Третього Риму – Російської імперії».

[56] Беглов А. Понятие «Катакомбная церковь»: мифы и реальность // http://sergievhram.ru/men-readings/men-readings-2006/beglov/

Однак, і в середовищі РПЦ МП була група архієреїв, священиків і вірних, яка почала свій шлях ще за радянських часів, орієнтуючись на літературу і ідеологію РПЦЗ. Саме вона, вже від середини 80-х років XX ст., почала вимагати канонізації бувшого російського імператора Миколая II і його сім'ї від священоначалія Московського Патріархату.

Разом з тим, у кінці 80-х – початку 90-х рр. XX ст., єпископат РПЦ МП був майже одностайні в тому, що суто церковні, канонічні підстави для канонізації Миколи II відсутні. Найбільш гостро цю аргументацію озвучував професор Московської духовної академії і семінарії Олексій Осипов[57]. Відповідну позицію зайняв і архієрейський собор РПЦ МП 1990 р.

У подальшому, після багаторічній праці Синодальної комісії по канонізації РПЦ КП, яка була створена в 1992 р., її голова, митрополит Крутицький і Коломенський Ювеналій, у жовтні 1996 року, заявив, що комісія не бачить достатніх підстав для канонізації Миколая II. Ґрунтуючись на висновках комісії, Архієрейський собор 1997 року відмовився канонізувати бувшого російського імператора і його сім'ю. Однак, митрополит Ювеналій, щоб уникнути в'язкої дискусії з консервативною монархічною меншістю собору, вказав на абсолютно церковну причину – немає чудотворіння.

Можливо, що питання про канонізацію Миколая II і його сім'ї було б остаточно «поховано», але в кінці 90-х років відбулася зміна політичного курсу Російської Федерації, які почав набувати явний імперсько-великодержавний характер. У новій системі державних координат, РПЦ МП почала займати історичне притаманне їй місце духовно-ідеологічного міністерства, активно розпрацьовуючи і поширяючи ідею «русского мира». Крім того владою Російської Федерації очільникам РПЦ МП була поставлена задача знайти шляхи об'єднання (приєднання) з РПЦЗ, а однією з головних умов з боку РПЦЗ була саме «канонізація останнього російського імператора Миколая II, його сім'ї й новомучеників».

Саме на тлі нових політичних завдань, РПЦ МП були потрібні якісь «переконуючі підстави» для канонізації бувшого російського імператора і його сім'ї. Отже, у період від кінця 1997 і до архієрейського собору Московського Патріархату 2000 р., дивним чином, цілком «неочікувана», виникла ціла «індустрія» чудотворіння навколо Миколая

[57] Профессор Московской духовной академии А.И. Осипов. О канонизации последнего русского царя. // http://www.pro-zarya.narod.ru/osipov_o_kanonisazii.html

ІІ і його сім'ї: ікони почали плакати, а хворі зцілюватися. Звичайно, це давало підставу очільникам РПЦ МП стверджувати, що перед нами рідкісний, якщо не єдиний випадок в історії Церкви, коли частина пастви не просто поклоняється відомому подвижнику або мученику як святому – що може тривати сотні років без всяких соборних рішень, – а саме в дуже різкій формі вимагає від єпископату канонізації. При цьому, критика цих чудес з боку відомих російських богословів, зокрема професора О. Осипова[58], навіть не розглядалася.

Під «вагою» політичної доцільності, цілком прогнозовано, архієрейський собор РПЦ МП 14 серпня 2000 р., канонізував бувшого російського імператора і його сім'ю, разом з іншими «новомучениками російськими». Одночасно розпочалося активна компанія по поширенню культу Миколая ІІ, особливо у республіках бувшого СРСР, яку підтримувала і влада Російської Федерації.

Отже, рішення архієрейського собору РПЦ МП про канонізацію бувшого російського імператора Миколая ІІ і його сім'ї є цілком політичним, зробленим на догоду неоімперського курсу Російської Федерації.

IV. Вшанування Миколая ІІ як частина гібридної війни РПЦ МП проти України та Київського Патріархату

Як ми вже відзначали вище, у кінці 90-х років ХХ ст. політика Росії (Російської Федерації) остаточно повернулася до імперської моделі, яка передбачала повернення політичного протекторату над бувшими республіками СРСР, а в довготривалої перспективі – як мінімум повернення до кордонів СРСР. Одним з найбільш активних і дієвих інструментів цієї політики зробився Московський Патріархат, який, через свої закордонні структури, активно проводив русифікацію та насадження ідеї «русского мира» у вигляді концепції «слов'янської єдності братніх народів», «спільної історії» та інших відповідних гасел. Не було виключенням і відділення Московського патріархату в Україні, яке маскувалося під назвою «Українська Православна Церква». Сьогодні вже ніхто не має сумнівів, що РПЦ МП відіграла і продовжує відігравати одну з ключових ролей у справі анексії Криму та війні на Донбасі, виступаючи фактично п'ятою колоною Кремля, ведучі гібридну війну проти України та Українського Православ'я – Православної

[58] Там же.

Церкви України. І у цій війні питання вшанування нових російських святих, найперше бувшого імператора Миколая ІІ та його сім'ї, має часом ключове значення.

4.1. Церковне вшанування Миколая ІІ – міна під незалежність та національну самоідентифікацію України

Виношуючи плани розширення Російської Федерації до кордонів СРСР, її керівництво добре розуміло, що радянсько-комуністична модель, яка б будувалася на ідеї «відродження СРСР», в Україні (загалом і в інших колишніх республіках) може привабити хіба частину маргіналів. Бо українське суспільство дуже добре пам'ятає Голодомор, політичні репресії та інші «радості» радянської влади. Саме тому, плануючи використання РПЦ МП у якості інструменту гібридної війни, було вирішено проводити ідеологію «русского миру» через політичні «антирадянські» канонізації, однією з яких є канонізація бувшого російського імператора Миколая ІІ та його сім'ї. І це був дуже вірний хід з боку РПЦ МП, адже той, хто піддався на цю духовну провокацію Московського Патріархату, відразу підсвідомо визнає наступне:

1) Приймаючи канонізації РПЦ МП, особливо новітнє-політичні, ми визнаємо, що Російська імперія була також і матірною державою для українців, у якій їм було дуже добре жити під владою російських імператорів. Що у нас одна історія, однакові святі, одна Церква та, у кінцевому висновку, ми «один народ». Згадайте, що основним тезисом шанувальників Миколая ІІ є слова «наш государ».

2) Оскільки, акт канонізації Миколая ІІ є, як мінімум, і актом «реабілітації» Російської імперії, то приймаючи його ми визнаємо, що ті патріоти України, які змагалися за її незалежність проти Росії, у тому числі і гетьман І. Мазепа, є дійсно злочинцями. Особливо це стосується українських визвольних змагань 1917-1921 рр., бо війна йшла не тільки проти більшовиків, а і проти білих армій, які бажали реставрації Російської імперії.

3) Російська Федерація вже давно визнала себе правонаступницею Російської імперії. Отже, коли Миколай ІІ «наш государ», то цілком законно, що його державні спадкоємці повертають собі землі імперії. Таким чином, і анексія Криму, і війна на Донбасі набувають цілком інший, вигідний нашому ворогу зміст.

Отже, як що ми вшановуємо бувшого імператора Миколая ІІ, то реально виступаємо проти незалежної України.

4.2. Прийняття акту церковного вшанування Миколая II – міна під канонічне визнання Українського Православ'я

Деякі прибічники шанування бувшого російського імператора Миколая II, у тому числі клірики та вірні колишньої УПЦ КП, обґрунтовують свою позицію тим, що «він прославлений Повнотою Православної Церкви». Але саме цім вони несвідомо допомагають Московському Патріархату в боротьбі з Українським Православ'ям – Православною Церквою України. Для розуміння цього варто зануритися в православне канонічне право.

Так, коли ми кажемо про канонічне право, ми мусимо відрізняти загальне канонічне право, яким керуються всі Православні Церкви, та юридичні церковні акти окремих Помісних Православних Церков (т.зв. юрисдикційне право). Тобто рішення, навіть соборні, однієї православної юрисдикції не є обов'язковими для іншої. Це випливає з загального канонічного права, зокрема 34 правилом Святих Апостолів, інших соборних постанов, які обмежують владу архієрея виключно дорученою єпархією, а також предстоятелів – тільки власною юрисдикцією[59]. Отже, рішення однієї Помісної Православної Церкви (анафема, заборона в служінні, літургійні нагороди, визнання святих і т.д.), можуть не мати авторитету права в інших юрисдикціях. Як приклад можна привести соборне рішення Ієрусалимського патріархату про припинення євхаристичного спілкування з Румунською Православною Церквою, яке, однак, не перервало співслужіння інших Православних Церков з Рум. ПЦ.

Що до сучасної практики канонізації святих окремою Православною Церквою, то після соборного звершення цього акту, іншим Православним Церквам розсилається відповідне рішення. Кожна окрема Православна Церква виносить власне рішення про включення (або не включення) кожного конкретного святого в юрисдикційний календар. Тільки в разі позитивного рішення, клір та вірні окремої ПЦ отримують право на церковне вшанування. При цьому, публічне церковне вшанування святих іншої юрисдикції без (або до) рішення синоду (архієрейського собору) грозить клірикам канонічним покаранням. Наприклад, Болгарська Православна Церква послідовно відмовляється

[59] Святослав Чокалюк. Канонічні вимоги до священичого служіння. К., 2009, ст. 82-86.

вписати у свої загальні календарі пам'ять Візантійського імператора Василія II Болгаробійці (+ 15 грудня 1025), хоча він особливо вшановується Константинопольським патріархатом та Еладською Православною Церквою як благовірний імператор, а за його церковне вшанування було покарано кілька грецьких священиків БПЦ.

При цьому, навіть для мучеників (новомучеників), які дійсно потерпілі за віру та були канонізовані в XX – XXI ст.ст, не може бути вжито посиланням на те, що в давнину «визнання мученика святим не вимагало офіційної санкції церковної влади». Бо вже, як мінімум з кінця XVII ст., Вселенське Православ'я вже мала діючу практику прийняття рішень в області канонізації, і не немає ніяких підстав повертатися в епоху раннього християнства.

Здійснюючі самочинне (без відповідного рішення Священного синоду ПЦУ) церковне прославленням бувшого російського імператора Миколая II та його сім'ї, кожний вірний, а найперше клірики ПЦУ, мусять пам'ятати, що «автоматичне визнання юрисдикційного права іншої Православної Церкви в любому проявленні або факті, несе логічне прецедентне автоматичне визнання всіх юрисдикційних правових актів цієї Православної Церкви»[60].

Виходячи з цього, ми мусимо зробити наступний висновок: Як що хтось на свій розсуд визнає канонізацію Миколая II і його сім'ї, здійснену РПЦ МП (РПЦЗ), то він підсвідомо, де-факто, визнає і інші рішення Московського Патріархату (РПЦЗ), зокрема незаконну, політичну анафему Святішому Патріарху Київському і всієї Руси України Філарету, канонічні покарання бувшим священикам РПЦ МП, які перейшли в УПЦ КП, відсутність благодаті та не справжність усіх Церковних Таємниць, що звершує ПЦУ та інші абсурдні рішення РПЦ МП (МПвУ), які є її «соборними рішеннями» (повнотою цієї Церкви).

V. Висновок

Одною з визначальних відзнак кожної Помісної Православної Церкви є її «власний» сонм святих. Ці святі, які є нашими предками, показують нам шлях спасіння, моляться за нас перед Престолом Божим. Наше православне шанування святих угодників Божих випливає з переконання, що всі ми, котрі спасаються і вже спаслися, живі і померлі, складаємо єдину Божу родину. Церква – це велике суспільство, що

[60] The Canonical Tradition of the Orthodox Church. Athens, 1996, pp. 88-89.

охоплює видимий і невидимий світ. Вона – величезна, вселенська організація, побудована на принципі любові, в якій кожен повинен піклуватися не тільки про себе, а й про благо і порятунок інших людей. Святі – це ті люди, які за свого життя більше за інших виявляли любов до ближніх.

У Православній Церкві святим поклоняються, будуть на їх честь храми, запалюючи світильники і здійснюючи кадіння перед їх іконами, а також цілуванням цих ікон і колінопреклоніння. Подібне ставлення пояснюється зв'язком святих з Христом, і, таким чином, через поклоніння святим віруючий поклоняється Богові, «чудового у святих своїх» (Пс. 67:36). При цьому саме шанування святих угодників не применшує викупної Жертви Христа і Його Честі. Слава, що віддається святим, є насправді Христоцентричною.

Однак, Російська Православна Церква, яка від часу свого відділення від Київської митрополії Константинопольського Патріархату де-факто зробилася духовним відомством Московського царства, а потім Російської імперії, завжди найперше обслуговувала політичні потреби Російської держави. Не змінилася її роль і в Російської Федерації, де вона обслуговує імперські амбіції керівників держави, зокрема анексію Криму та війну на Донбасі.

Отже, ми мусимо визнати – Російська Православна Церква Московського Патріархату та її відділення в Україні є активними учасниками гібридної війни проти нашої Батьківщини. Одним з інструментів цієї війни з'являються і політичні канонізації, особливо розповсюдження шанування цих псевдосвятих серед свідомих українців. Не є виключенням і канонізація бувшого російського імператора Миколая II. Справжніми підставами культу імператора Миколи II як святого носять нерелігійна характер. Це ностальгія по минулій імперії, неприйняття незалежності України та інших країн булого СРСР, бажання відродження Російської імперії, прихильність монархічної ідеології, симпатії до ідей «русского мира».

ГІБРИДНА ВІЙНА МОСКОВСЬКОГО ПАТРІАРХАТУ АБО ЩЕ РАЗ ПРО ВШАНУВАННЯ СВЯТИХ…

Одним з способів просування ідей «русского мира», чим активно займається Московський Патріархат в Україні, є спроби нав'язати нам власну агіографічну концепцію. Простіше кажучи, привчить українських православних вшановувати найперше пам'ять російських святих, хай навіть досить сумнівних.

Саме це відбувається і 24 січня / 6 лютого, коли стрічки багатьох священиків та вірних Православної Церкви України в соціальних сітках наповнені словами вшанування якоїсь «блаженної Ксенії Петербурзької», яка стоїть як особливо шанована в церковних календарях виключно Московського Патріархату. Подібна незрозуміла активність приводить до думки, що дехто навіть не здогадується про справжні історичні коріння вшанування святої Ксенії та новітньої гібридної провокації РПЦ.

Дійсно, у цей день уся повнота Вселенського Православ'я історично святкує пам'ять преподобної Ксенії, але не якось невідомої «Петербурзької блаженної», а Миласької, яка потерпіла за Христа біля 457 р. Саме (і виключно) пам'ять преподобної Ксенії Миласької відзначена як особливо шанована в повним Місяцеслові Вселенської Патріархії, а також у календарях більшості Православних Церков.

А що ж за «Ксенія Петербурзька», яку нав'язує нам Московська Патріархія? Звернемось до історії.

Дійсно, у Петербурзі жила якась божевільна жінка, яку певні люди вважали блаженною та яка померла у 1803 р. Цікаво, що у часі Російської імперії, урядовий синод РПЦ та власне російський єпископат навіть не намагалися поставити питання про її канонізацію, а людей, які її шанували, називали сектантами. Відкинув канонізацію Ксенії Петербурзької і Помісний собор РПЦ 1917 р., бо «не було жодних передумов навіть для місцевого вшанування…» При цьому треба враховувати, що в її біографії не біло жодного політичного факту, які б перешкоджав канонізації навіть у Російської імперії. Отже, тут дійсно йдеться про відсутність саме богословських підстав для канонізації….

Тільки в 1987 р., коли тогочасний генсек КПРС М. Горбачов звернув увагу на РПЦ МП та знову зажадав зробити її «лідером православного світу», очільники Московського Патріархату згадали про Ксе-

нію Петербурзьку з єдиною метою – «переключити» загальне вшанування справжньої святої Константинопольського патріархату на російську підробку. Не дивлячись на критичні зауваження не тільки закордонних, а навіть і російських богословів та агіографів, у 1988 р., на помісному соборі РПЦ МП, Ксенія Петербурзька не тільки була канонізована, а й день її пам'яті був призначені одночасно з пам'яттю преподобної Ксенії Миласької. При цьому очільники Московського Патріархату навмисно надали Ксенії Петербурзької більш високий статус у церковному календарі.

Таким чином, виключно з церковно-політичних підстав, від 1988 р., розпочалася «розкрутка» Ксенії Петербурзької, яка, згідно задуму Московського Патріархату, мусила замінити в свідомості вірних історичне вшанування преподобної Ксенії Миласької та допомогти просуванню «русского мира». На великий жаль, ця гібридна війна РПЦ проти Вселенського Православ'я та Українського Православ'я – Православної Церкви України, дала свої плоди…. які ми й бачимо сьогодні в дописах деяких українських священиків та мирян…

НЕПРАВОСЛАВНЕ ПРАВОСЛАВ'Я. ДО ПИТАННЯ ДЕЯКИХ СУЧАСНИХ ПРАКТИК У ПРАВОСЛАВНИХ ХРАМАХ ГАЛИЧИНИ

Наші богослужбові співи всі повчальні, глибокодумні і піднесені. У них вся наука богословська, і вся мораль християнська, і всі розради, і всі залякування. Уважно слухаючи їх може обійтися без всяких інших навчальних християнських книг.

Святитель Феофан Затворник

І. Вступ

Православне богослужіння, що створювалося століттями, є великою скарбницею, в якій кожен щось знайде для себе: дорогоцінну перлину, прекрасний небесно-блакитний сапфір або прозоро-чистий аметист. Богослов знайде тут бездонні глибини богослов'я. Душа поетична знайде в цій скарбниці вищу поезію. Математик здивується стрункості та внутрішній логіці богослужбового статуту, побачить математичну красу. Проповідник знайде невичерпне джерело для натхненних повчань. Молитвеник – зразки найдосконаліших молитов. Церква керується і управляється Духом Святим. І воістину Духом Святим створювався Богослужебний Статут Православної Церкви. У храмі, під час богослужіння, здійснюється зв'язок з світом Вищім і світом видимим, ось це і є те найбільше, що робить богослужіння не спогадом, не простою переживанням, можливо і дуже хорошим, але тимчасовим і індивідуальним, але вічністю, що об'єднує всіх і вся – світ видимий і невидимий – і тут, в Церкві, ті люди, які не жили тоді, коли відбувалися ті великі події, тепер беруть участь в них, долучаються до них як до вічності.

Тому кожному свідомому Православному віруючому, а священику особливо, нестерпно боляче, коли від незнання, недбайливості або просто «на догоду світу цьому» в нього вносяться неприйнятні або чужі елементи, явні язичницькі – чаклунські практики – все те, що розбурює його чудову красоту та богослужбовий зміст.

Протягом кількох років автор цієї статті мав можливість спостерігати за різними випадками відступленням від Православ'я у храмах Галичини, збирав свідчення та публікації на подібну тему. Бо сьогодні, коли всі ми, вірні Київського Православ'я, намагаємося створити єдину Українську Помісну Православну Церкву, найбільш важливо дбати про чистоту Православ'я, повертатися до чистих джерел Київської православної

традиції. Тому в цьому невеликому дослідженні зроблена спроба проаналізувати історичне походження чужих православ'ю звичаїв, а також описати найбільш разючі приклади. Варто також відзначити, що через запобігання висунення обвинувачень окремим священикам, автор навмисно не приводить приклади конкретних храмів, а обмежується тільки коротким аналізом певних відступів та звичаїв.

Також мусимо відзначити, що описані практики не є властивими виключно Галичині. Через міграцію галицьких православних священників у інші області України, відбулося розповсюдження певних хибних звичаїв і практик. Особливо це спостерігається на православних парафіях, які межують з Галичиною.

Особливо наголошуємо наступне: цією короткою статтею ми не бажаємо скривдити або докорити православним священикам та вірним парафіянам Галичини, що зберегли Святе Православ'я у надзвичайно тяжких історичних умовах. Нашою метою є виключно висвітлення та аналіз негативних явищ та процесів для їх кращого розуміння і усунення.

ІІ. Коротка історія питання спотворення Православного богослужіння в Галичині

2.1. Православна доба

Проблема спотворення Православного богослужіння в Галичині має давню історію. Ще на Володимирському соборі 1274 р. відзначалося, що саме Галицьке князівство є містом проникнення в Київське Православ'я «чужих звичаїв та обрядів»[1]. Таке явище було, на думкою більшості дослідників, є наслідком щільних контактів з Католицькою Церквою та її місіонерами, а також певною відособленістю Православної Церкви Галичини від традиційного Київського Православ'я.

На підтримку цієї думки говорить церковний календар «Галицького Євангелія», створення якого датується 1266-1301 роками. Згаданий календар цілком незалежний і не повторюється в інших рукописних пам'ятках Київського православ'я XIII – XIV стст. У ньому, наприклад, відзначені 14 жовтня – пам'ять Параскеви Епивацької і 19

[1] Владимирский собор и его роль в истории Православия Западно-русского края. Вильно, 1897, ст. 44.

жовтня – Іоана Рильського[2]. Оригінальний за складом календар Галицького Євангелія повністю збігається з календарем болгарського Тирновського Євангелія 1273 р. Порівняння цих двох календарів показує, що текст Тирновського Євангелія первинний по відношенню до тексту Галицького Євангелія. З Тирновського тексту також запозичені відомості не тільки про болгарських, а й про ряд грецьких святих, які залишилися невідомі іншим календарям Київської Церкви XIII – XIV ст.

Деякі місцеві відступлення від православного обряду в Галичині (XIII – XV ст.) знайшли своє відображення і в її сакральній архітектурі. Так, українські дослідники відзначають церкви з кам'яною вівтарною перегородкою, що мали тільки один отвір для «Царських Врат». Прикладом подібного храму є церква Різдва Богородиці в селі Розсоха на Старосамбірщині, що датується кінцем XIII – початком XIV століття). Таких храмів ми не знайдемо на інших землях Київської православної митрополії Константинопольського патріархату.

Особливе становища Галицького православ'я у складі Київської православної митрополії, історичні процеси, привели до того, що його основним оборонцем зробилися миряни – міські ремісники, купці та дрібна шляхта, які об'єдналися в Православні братства.

Саме Львівське православне братство інспірувало відновлення Львівської православної єпископської кафедри в 1539 році і домоглося висвячення для неї львівського купця, одного з керівників братства, Макарія Тучапського (до часу висвячення він не був: а ні ченцем, а ні священиком). Незабаром з'являється і перший статут Львівського православного братства (1542 р.). Одночасно новий Львівський владика Макарій (1539-1549 рр.) був призначений вікарієм Київського митрополита в Галичині. Його висвячення, як і взагалі відновлення Львівської православної єпископської кафедри, пов'язаний з іменем Київського митрополита Макарія II.

Поступово, через фундації храмів, братства перебрали на себе й фактичне керування Львівською православною кафедрою (тут варто згадати багаторічний конфлікт братчиків з владикою Гедеоном Балабаном) та почали змінювати православне богослужіння «на власний смак». У останньому братчикам дуже «допомагало» те, що в розпорядженні Львівського братства була власна друкарня, а також статус ставропігії та дуже важкий час для Київського православ'я після введення унії…

---

[2] Российская национальная библиотека, Российская Федерация, г. Санкт-Петербург. F. п. I. 64, ст. 245

Так, відомий український діяч і вчений Гнат Хоткевич, описуючи спотворення Православного богослужіння та канонів Львівськими братчиками, стверджує, що вони навіть хотіли заборонити освячення пасок на Великдень, вважаючи це дією неканонічною. Тільки рішуче втручання єпископа Гедеона Балабана не дозволила здійснити їх наміри[3].

На нашу думку, спотворення православного богослужіння у Галичині, головним чином через друковані видання Львівського братства, набрало, у кінці XVI – початку XVII століть, досить великого розмаху та зачепило не тільки Галичину, а і інші єпархії Київської православної митрополії. Цей факт підтверджується дуже критичним і жорстоким ставленням Київського митрополита Петра Могили до видань Львівського православного братства.

Наприклад, у благословенній грамоті Львівському братству від 19 лютого 1637, митрополит пише: «Аби без благословення Архієрейського нашого жодних книг друкувати в друкарні братської Львівської не наважилися» та погрожує братчикам прокляттям[4], а у передмові до другого видання свого Служебника в 1639 році, він знов звертається до питання спотворення православного богослужіння Львівськими братчиками: «Знайшлися нинішних дней тії люде ве Львові, которії відважуються з типографій своїх ерорами наполнивши книги наши церковної без відомости, позволеня і благословеня нас пастиров овечком нашим духовним до уживаня подавати … зиску бігаючи а не Христового шукаючи … служебники екзаменовати, попровляти і кориговати»[5].

Характерно, що Львівські православні братчики не бажали прислухатися до слів Київського митрополита в справі богослужіння та зверталися з скаргою до Константинопольського патріарха[6].

Також потрібно відзначити, що Львівське братство отримало від Польського Короля окремий привілей, які давав їм виключне право на друк богослужбової літератури (навіть без окремого дозволу та апробату церковної ієрархії). Цей привілей діяв аж до включення Галичини до складу Австро-Угорської монархії та спричинив чи малий хаос у обрядовій сфері не тільки в Галичині, але і Волині.

---

[3] Памятники Временной Комиссии. Т. III. К., 1852, ст. 172, 175.
[4] Хоткевич І. Історія України. К., 1992, ст. 87.
[5] Служебник… Киев, 1639, передмова.
[6] Крыловскій А. С. Львовское Ставропигіальное Братство. К., 1904, ст. 166-167, 266.

Таким чином можна зробити висновок, що вже від XIII ст. у православних Галичини були різни відступлення від традиційної богослужбової практики. Ці відступлення набрали поширення в кінці XVI – XVII ст. через друковані видання Львівського ставропігійного братства та розглядалися православними братчиками, наперекір рішенням Київського православного митрополита, як нормальна обрядова практика.

2.2. Уніатська доба

З кінця XVII сторіччя починається навертання на унію у Галичині. Цей процес протягнувся фактично до другої половини XVIII століття. Що правда, деякі православні монастирі, наприклад Почаївський, після переведення на унію спробували зберегти православний обряд та навіть шанування православних святих[7]. Але римо-католицький клір, в тим числі й в Речі Посполитій, бачив в унії тільки місток до переходу від православної до латинської традиції. Відповідно Рим фактично сприяв поступовій латинізації східної обрядовості і розповсюдження богослужбових римо-католицьких звичаїв. Цьому процесу сприяло і те, що в Білорусі, де унія існувала вже більше століття, вже відбулася дуже потужна латинізація уніатського (греко-католицького) богослужіння.

Так, у заповіті архімандрита Мінського і Мстиславського Варлама Косинського (1660), згадується монстрація. Ґрунтуючись на цьому факті можна зробити висновок: в уніатській церкві того часу вже існував римо-католицький чин виставлення Святих Таємниць[8].

Також і відомий критик східного обряду Касьян Сакович, згадує уніатські процесії зі Святими Дарами на різні свята[9]. Подібну традицію, в Жировичиському монастирі василіанів, згадує і майбутній василіанський протоархімандрит Пахомій Огілевич в 1667 р.[10], при цьому зауважується, що не тільки він, але і вся уніатська ієрархія підтримувала подібну римо-католицьку традицію.

---

[7] Житіє Преподобного Іова Желізо. Почаїв, 1791.

[8] Акты издаваемые Виленскою археографическою комиссиею, Т.9, Вильно, 1874, ст. 154.

[9] Sakowicz K. Epanorthosis abo Perspectiwa, y obiasnienie Bledow, Herezey y Zabobonow, w Greko-ruskiey Cerkwi Disunitskiey tak w Artykulach wiary iako w Administrowaniu Sakramentow, y w inszych Obrzadkach y Ceremoniach znayduiacych sie. Krakow, 1642, ss.46-47.

[10] Гуцуляк Л.Д. Божественна літургія Йоанна Золотоустого в Київській митрополії після унії з Римом (період 1596-1839). Львів., 2004, ст. 50.

Прикладом поступової латинізації східної обрядовості було і надання священикам дозволу правити дві літургії в день. Подібні звичаї вже були засуджені в роботі візантійського богослова XI ст. Теодора Андійського. Разом з тим, папа Клементій VIII, у 1631 році, надав Київському уніатському митрополиту право давати дозвіл священикам відправляти по дві літургії в день. Цей привілей на початку надавався на сім років і отримав підтвердження з Рима в 1638 та 1653 рр.[11]

Відзначається, що під час літургії не відбувається вхід з Євангелієм; не застосовується теплота і губка; не відбувається перенесення Святих Дарів з проскомидійника на престол; диякон служить у далматику, а не в стихарі. Відбуваються процесії з монстрацією по церкві і під час урочистостей вживається музика. При цьому зауважується, що: «як церемонії змішані з грецьких і латинських, так і мова змішана з польською і руською»[12].

Також, з другої половини XVII століття уніати почали процес видалення православних святих з своїх церковних календарів.

Вже Київський уніатський митрополит Гавриїл Коленда не подає у Часослові 1670 р. святих, які були відсутні в римо-католицькому календарі. Подібну традицію перейняв і митрополит Кипріан Жаховський при підготовці Служебника, а на XVI капітули ордена Василіанів, що відбулася в 1709 р., було дозволено поминати тільки тих святих Київського Православ'я до 1596 р., що жили та були прославлені в Київській Русі «в часи унії з Римом»[13].

Ще більша латинізація уніатського (греко-католицького) обряду розпочалася після Замойського синоду 1720 р. Цей синод не тільки затвердив усі латинські практики, які увійшли в уніатську обрядовість у XVII – початку XVIII століть[14], але і «відкрив двері» подальшої латинізації[15].

Але крім сприяння латинізації, Замойський синод прийняв дві постанови, які стали фатальними для збереження власне східного (православного) обряду в Галичині після її долучення до Австро-Угорської імперії: це жорстка заборона «ходити до православних священиків

[11] Zochowsci C. Colloquium Lubelskie miedzy… Lwow, 1680, s. 47.
[12] Щурат В. В оборонв Потієвої Унії. Львів, 1926, ст. 90-92.
[13] Археографический сборник документов, относящихся к истории северо-западной Руси. Т.12, Вильня, 1900, ст. 164.
[14] Унійний зїзд у Львові. Матеріали зібрав і упорядкував о. Володимир Кучабський. Львів, 1938, ст. 245-246.
[15] Сеник С. Латинізація в Українській католицькій Церві. Люблін, 1990, ст. 18-19

і їхніх церков, приймати від них Святі Таємниці, молитися у православних святинях»[16] та визначення того, що «Хресними батьками можуть бути тільки католики»[17]. Цими постановами уніатські священики та вірні остаточно відірвалися від православ'я, опиналися в своєрідному обрядовому гетто.

У цій статті ми не ставимо метою дослідження обряду галицьких уніатів кінця XVIII – першої половини XX ст., але мусимо зауважити що обрядовий хаос в Українській Католицькій Церкві вже з половини XIX ст. почав турбувати і власне уніатську ієрархію. Це вилилося в створення Римом, на прохання митрополита Йосипа Сембрантовича, літургійної комісії у 1883 році., а також скликання окремого Львівського синоду УКЦ 1891 р.

Однак, ні комісія митрополита Йосипа Сембрантовича, ні Львівський синод 1891 р., ніяких дієвих рішень стосовно уніатського обряду не прийняли, а ще більше заплутали справу. Як свідчить митрополит Йосип Сліпій: «Ухвали синоду засвідчують цікаву мішанину цитат і прикладів, не завжди вдалих, взятих з церковних візантійських джерел і недавніх латинських текстів: св. Альфонса Ігорі, Аквінського, Тридентського собору, Замойського синоду, папські конституції та римських рішень XVIII-XIX ст.»[18].

Обрядові дискусії в Галичині тривали як перед першою світовою війною, так і в період міжвоєнного часу. Незважаючи на дієву Церковну структуру, наявність Богословської академії та «безперервності» традиції, прийти до єдиної думки ієрархії УКЦ не змогли. Навіть греко-католицькі дослідники визнають той факт, що на конференціях українських єпископів 1927, 1929 і 1930 рр. не було єдиної думки і поглядів на обрядові реформи.

На фоні загального обрядового хаосу, в уніатські богослужбові практики вклинювалися не тільки латинізми, а і т.зв. «народні християнські звичаї». Досить часто ці «народні звичаї» були рудиментом язичества та носили навіть окультний характер, але, оскільки вірними вони сприймалися як вияв «набожності», парафіяльні священики толерували подібні нововведення. Природно, це накладало відповідний негативний відбиток і на духовність місцевого населення.

---

[16] Федорів Юрій о. д-р. Заморський синод 1720 р. Рим, 1972, ст. 25.
[17] Там же, ст. 26.
[18] Сліпий Й. Обрядова однообразність. // Богослов'я. XVII-XX, 1939-1942 гг., кн. 2-4, ст. 97-98.

Отже, після приєднання православних Галичини до унії (кінець XVII – середина XVIII століть), православний обряд сильно потерпів від латинізації, введення в його різних «народних» звичаїв та практик, і, до часу Львівського «собору» 1946 р., представляв собою компіляційне (православно-латинське, з домішками «народних звичаїв») богослужіння, далеке не тільки від автентичного обряду Київського Православ'я, а і від Православ'я загалом.

2.3. Обрядове питання в православ'ї в Галичині після 1946 р. і до початку 90-х років XX ст.

Радянська влада, пішовши на ліквідацію УКЦ у 1946 р. шляхом приєднання уніатських парафій до Російської Православної Церкви Московського Патріархату експлуатувала кілька факторів:

По-перше, це історичний зв'язок українців Галичині з Київським Православ'ям, які був виявлений ще у XIX сторіччі, коли в XIX – початку XX сторіччі перейшли в Православ'я більше 40.000 віруючих на Закарпатті та частини Лемківщини[19]. Подібні процеси тяжіння християнів Галичини до Православ'я існував увесь час, але активно стримувався Австро-Угорською, а після 1921 – Польською державною владою.

По-друге, виявлене ще у 1944-1946 рр. бажання частини кліру УКЦ до переходу в Православ'я. Так, станом на літо 1945 р., бажання повернутися до православ'я виявили 101 з 281 священика в Львівській області і 161 з 333 священиків в Дрогобицькій області[20].

Разом з тим, державно-насильницький акт приєднання всіх колишніх уніатів до РПЦ МП, привів до первісної переваги у Православ'ї Галичини саме уніатського елемента. Це практично припинило очищення обряду від латинізації в 1946-1949 рр., про що свідчать саме радянські джерела[21]

Загалом стан обрядового питання в «новоприєднаних» православних парафіях Галичини був настільки складний, що цьому йому було присвячено окреме рішення Святійшого Синоду РПЦ МП від 12 грудня 1949 р., яке відзначило 12 пунктів обрядової реформи, з яких 9

---

[19] Там же, ст. 106

[20] Гіщинський В. Тернистий шлях Василіянсьгого чину за роки панування у Західній Україні радянського комуністичного режиму (1939-1989). // Добромильська реформа і відродження Української Церкви. Львів, 2003, ст. 223.

[21] Ярема Ростислав, протоиерей. Львовский Церковный Собор 1946 года в свете торжества Православия в Западной Украине. Киев, 2012, ст. 153.

стосувалося саме усуненню латинських елементів з богослужбового обряду в храмах Галичини[22].

Швидкому і радикальному рішенню обрядових проблем перешкоджало не тільки небажання частини колишніх уніатських священиків та вірних приймати православний обряд РПЦ МП, а і бажання радянської влади уникнути суспільної напруги. Тому, за свідченням багатьох православних священиків і вірних, Галичина більш за два десятиріччя залишалася своєрідним латинізованим обрядовим анклавом у РПЦ МП.

За нашим міркуванням, зміни на краще в справі православного обряду в храмах Галичини відбулися тільки в кінці 60-х – першій половині 70-х рр. XX століття, коли на зміну колишнім уніатським священикам прийшли місцеві випускники семінарій та академій Московського Патріархату. Але навіть вони не могли істотно впливати на очищення обряду через ряд об'єктивних причин, головна з яких – войовнича атеїстична політика керівництва СРСР, яка була скерована на ліквідацію всіх форм релігії. У цих обставинах головним завданням молодих православних священиків-українців у Галичині було збереження існуючих громад, на членів яких чинився адміністративний та моральний тиск з боку радянської влади, комуністичного партійного апарату і спецслужб, а також захования загальної релігійності народу.

Крім того, православним священикам Галичини приходилося протистояти таємним уніатам, які тільки зовні прийняли православ'я та схиляли вірних до католицького віроучення та практик.

У подібних умовах православні священики на парафіях Галичини, особливо сільських, мусили толерувати певні католицькі та «народні» звичаї, «вписувати» їх у тіло нормального православного богослужіння, а також не звертали уваги на певні «побожні практики» вірних, які вони демонстрували в храмі та своєму християнському житті.

З огляду на свідчення старших православних священиків Галичини, загальна «перемога» православного обряду (хай і в редакції Московського Патріархату) відбулася в Галичині тільки у другій половині 70-х років. Саме тоді православний обряд зробився тим фоном, у який вписувалися латинізми та «народні звичаї». При цьому «ступінь засмічування» православної обрядовості була різною та залежала: від міста розташування парафії (велике місто, містечко, село); області Галичини (латиніза-

[22] Там же, ст. 154-156

ція та засмічування «народними практиками» в Івано-Франківській та Заході Львівської областей була, по свідченню священиків, значно більшою), а також від особи та уподобань настоятеля.

З вище викладеного маємо можливість зробити висновок, що з ряду об'єктивних і суб'єктивних причин, від 1946 року і до початку 90-х років XX ст. у Православних храмах Галичини, на тлі православного обряду московської традиції, відбувалося компілятивне вписування у нормальне богослужіння латинізмів (як римо-католицького, так і уніатського походження) та «народних вірувань», при цьому останні часом були язичницького та навіть окультного характеру. Варто також відзначити, що виходячи з різноманітності подобних елементів та відрізнення їх відповідно місту розтушування парафії, смаку громади і настоятеля, ми не можемо говорити про формування якогось «особливого галицького православного обряду», але саме про засмічування латинізмами та чужими (часам навіть антихристиянське-окультними) практиками.

2.4. Православ'я в Галичині від початку 90-х років XX ст. і до сьогоднішнього часу

Початок 90-х років XX ст., коли почався «вихід з підпілля УГКЦ», був для Православ'я у Галичині дуже непростим. Багато уніатських активістів, заручившись підтримкою влади, ставили питання не тільки про «повернення храмів», а і повного знищення Православ'я на тернях Галичині. Багатьом православним священикам та вірним приходилося літерально – фізично змагатися за своє життя[23].

Крім того, вже в 1989 р. у Галичині почала формуватися структура Української Автокефальної Православної Церкви, яка складалася з православних парафій Московського Патріархату, що більш не хотіли бути під її омофором[24], а 25 – 26 червня 1992 року в Києві в резиденції Київського митрополита Філарета відбувся Всеукраїнський Православний Собор, що об'єднав Українську Автокефальну Православну Церкву та частину Української Православної Церкви (Московського Патріархату) в єдину Помісну Православну Церкву – Українську Православну Церкву Київського Патріархату. Собор підтвердив обрання митрополита Мстислава Патріархом Київським і всієї України. Таким чином був створений Київський Патріархат.

---

[23] Неміч О. Унія в історії України-Руси. Історичний наріс. Львів, 1992, ст. 140- 48
[24] Спогади. Патріарх Димитрій (Ярема). Пастир, патріот, дослідник. Львів, 2011, ст. 135 – 140.

Однак, після смерті патріарха Мстислава (11.6.1993 р.), на Другому помісному соборі УАПЦ обрано (7.10.1993 р.) та інтронізовано (14.10.1993 р.) нового патріарха, яким став єпископ Переяславський і Січеславський Димитрій (у миру – Володимир Ярема). В червні 1995 державними органами зареєстровано Статут УАПЦ. Цім було покладено існування в Галичині вже трьох Православних Церков: УПЦ КП, УПЦ МП і УАПЦ. Відбувалися нові переходи парафій і священиків, нові крапки напруження вже поміж гілками поділеного Українського Православ'я.

Природно, що описані вище релігійні процеси, не сприяли очищенню та виправленню православного обряду на парафіях Галичини. Тим більше, що, крім політико-релігійних процесів, відбулося різке зміцнення залежності парафіяльного священика від громади та, через об'єктивний брак православних священиків, падіння загального освітнього рівня парафіяльного духовенства.

Певні здвиги в очищенні православного обряду в Галичині розпочалися тільки в початку XXI століття, коли на «повну потужність» запрацювали освітні заклади ПЦУ та з'явилася досить велика кількість молодих освічених священиків та єпископів.

Разом з тим, з огляду на ряд об'єктивних причин (спротив «старого» духовенства змінам у звичному місцевому обряді; інертність вірних, що була обумовлена «домашньою традицією»; брак серйозної катехізичної роботи, особливо на сільських парафіях та інш.) процес очищення обряду проходить дуже повільно, а на більшості парафій УАПЦ практично зупинений. Прикладом подібного становища є плекання та активне вживання латинських та «народних» практик, про які мова піде нижче, у деяких провідних храмах Львову та загалом міст Галичини.

Цікавість у питанні інертності очищення православного богослужіння викликає і той факт, що частина латинських та «народних» практик, які до сьогодні зберігаються у деяких православних храмах Галичини, вже навіть видалені з більшості міських парафій УГКЦ.

Крім того, варто відзначити повну байдужість до обрядового питання з боку ієрархії УАПЦ, більшість парафій якої знаходиться саме у Галичині. Це вже приводить до укорінення на цих парафіях відверто чаклунських та язичницьких обрядових практик, а також бездумного копіювання гірших зразків латинізації.

Отже, через певні історичні, політичні та соціальні умови, у часі СРСР та перших десятиліть вже Незалежної України, у православній обрядовості Галичини проходили складні процеси, які, однак, на нашу

думку, ще більше сприяли засмічуванню православного обряду неправославними практиками. Крім того, очищення православної обрядовості, яке мусило початися на початку XXI століття через увагу до цього питання з боку керівництва УПЦ КП, на великий жаль, практично блокується інертністю частини священиків і вірних.

III. Сучасні відступлення від загальної православної практики в часі Святої Літургії у православних парафіях Галичини

Усі сучасні літургійні відступлення від загальної православної практики умовно можна поділить на 3 групи:

1. Внесення у богослужіння додаткових молитов, що виникли на ґрунті католицьких практик та явні латинізми, які вкралися у Православне богослужіння через Уніатську Церкву (яка, у свою чергу, запозичила їх у римо-католиків).
2. Внесення у хід богослужіння традицій, що повстали через брак справжньої православної духовності, яка компенсується виявами почуттєвої набожності.
3. Явні народні магічні та чаклунські практики, що потрапили в богослужіння через т.зв. «народне християнство».

Розглянемо кожну з цих груп окремо.

3.1 Перша група.

Додавання до традиційного богослужіння додаткових співних молитов є чи не найбільше розповсюдженою та «узаконеною» місцевими настоятелями храмів практикою. Ці молитви (корпуси молитов), у більшій або меншій ступені, спробують органічно вставити у текст літургії. У процесі дослідження виявлено кілька подібних елементів, що мають найбільше поширення.

1) Співна молитва «Дух Святий іде до нас…» (або подібні молитви різного змісту). Ця молитва, що є фактично закликанням Святого Духа на вірних, у більшості випадків вставляється після читання Євангелія (хоча є випадки її вставки відразу після малого входу). Коли хор співає цю молитву, усе вірні встають на коліна, при цьому священик (священики) – біля престолу, а диякон (диякони) – у вівтарі обличчям до престолу.

Походження цієї (і подібних їй) молитви. Ця молитва має явне римо-католицьке походження. Справа у тому, що перед служінням меси у римо-католицькому обряді відсутня група «Вхідних молитов»

і ксьондз перед початком служіння просто молиться на колінням перед олтарем. Урочиста римо-католицька колінасхилена молитва ксьондза та вірних, швидше за все, від початку, через латинізацію перейшла в обряд уніатів, де вона набула співну форму[25], а вже після ліквідації унії, була запозичена православними Галичини. Треба відзначити, що навіть у більшості греко-католицьких храмів ця молитва була усунута з богослужіння, як явна латинська (римо-католицька) практика, ще у середині 90-х років XX ст.

Суперечність православному богословському розумінню Святої Літургії. Для Православних – Свята Літургія є святом єднання з Христом, саме тому всі співи мають святочний, урочистий характер. За весь час літургійного богослужіння священик та вірні роблять земний поклін тільки у часі ушанування Святих Таїн, а молитви на колінах загалом відсутні.

Крім того сам зміст та місце цієї молитви цілком не відповідає ходу Святої Літургії. Бо «вже від самого початку богослужіння, Христос є незримо присутнім і освячує всі дії Духом Святим». Тому вставлять її у кінці «Літургії слова», а тим більше співати її на колінням, є безглуздо, а сама ця дія цілком суперечить ходу та змісту літургії.

Таким чином можна зробити наступні висновок: Співна молитва «Дух Святі іде до нас…» є явним запозиченням з римо-католицького обряду. Її вставка в Православну літургію суперечить православному богослов'ю, ходу та змісту Святій Літургії.

2) Читання священиком Євангелія на Престолі. Деякі священники парафіяльних храмів, при відсутності диякона та малої кількості вірних, під час Божественної літургії, читають Євангелія на Престолі. Зазвичай, ця практика поширена у найбільш латинізованих парафіях та невеликих храмах (каплицях).

Походження даної практики. На нашу думку, ця практика бере свій початок виключно від уніатського богослужіння XVII ст., а саме – від т.зв. «тихої» або «читаної» літургії, яка відправлялася на бокових престолах. Найперше ця практика була запроваджена у Василіанських монастирях, звідки розповсюдилася і на парафіяльні храми. Ця служба, «яку служив рано-вранці біля неголовного престолу один священик у супроводі, очевидно, тільки одного співця і з мінімальним дотриманням церемоніальності та вимог літургійного календаря …

[25] Церковні пісні з додатком нових пісень. Жовква, 1926, ст. 394.

легко прокладала дорогу для цілком читаного богослужіння»[26]. У часі такої літургії, як це відзначається у книзі греко-католицького дослідника В. Щурата, не відбувався малий вихід з Євангелієм та відкидалася ще кілька важливих рубрик[27]. Загалом, як свідчить практика подібного «читаного» літургійного служіння у деяких монастирях Василіанського чину УГКЦ, священик загалом не повертається до вірних (навіть при їх наявності), окрім здійснення відпуску. Відповідно і Євангелія читається на Престолі, саме так, як це робиться і деякими православними священиками, які, швидше за все, перейняли цей звичай через власну лінь та недбальство.

Суперечність православному богословському розумінню Святої Літургії. Жодний Православний Служебник, зокрема і всі друковані служебники Київської Православної митрополії Константинопольського Патріархату, а також і сучасні служебники РПЦ МП, не втримує рубрик, які б дозволяли читання Євангелія на Престолі під час літургії. Навпаки, коли ми звернемося до сучасного тлумачення сенсу різних моментів літургії, Малий Вхід з Євангелієм символізує вихід Христа на проповідь. Отже, читання Євангелія – це, власне проповідь Христова, вона, без сумніву, є справжнім Богоявленням. Але пізнати Господа, почути Його, повинні вірні. Це – необхідний етап, через який ми повинні прийти до причастя Його Тіла і Крові[28]. Що правда, деякі богослови, обпираючись на преподобного Симеона Фесалонікійського, порівнюють читальника Євангелія з апостолами, бо, за тлумаченням Симеона, саме після вознесіння Христос послав Своїх учнів проповідувати всьому світу.

Але обидва наведених вище підходу обумовлюють не тільки обов’язкове літургійне читання Євангелія виключно на амвоні, але і обличчям до вірних.

Отже, враховуючи вищезгадане маємо право зробити наступний висновок: Читання Євангелія на Престолі під час Божественної Літургії немає жодних коренів у історії Православ’я, а походить від греко-католицького звичаю «тихих» («читаних») богослужінь, який деякі православні священики перейняли через власну лінь та літургійну недбалість.

---

[26] Гуцуляк Л.Д. Божественна літургія Йоанна Золотоустого в Київській митрополії після унії з Римом (період 1596-1839). Львів., 2004, ст.42.
[27] Щурат В. В оборонв Потієвої Унії. Львів, 1926, ст. 90-92.
[28] Православное Богослужение. Справочник. М., 1993, ст. 23.

3) Група покаянних молитов. Покаянні молитви, які деякі священики вставляють у хід Святої літургії, мають досить різноманітний зміст, але, у більшості випадків, закінчуються наступними словами: «Без числа нагрішив я, Господі, прости мене». Також загальним у цих молитвах є те, що вони фактично з'являються комбінованим (компілятивним) рудиментом т.зв. католицького чину «Покаянного богослужіння» та «Загальної сповіді» і, частково, латинського звичаю приймати причастя на колінах. Тому не є дивним, що найбільш часто вони включаються в Святу Літургію перед причастям вірних, після молитви «Вірую, Господі і визнаю…».

Походження цих молитов. Як ми вже відзначали, усі ці молитви по своєму змісту дуже нагадують змінений та скорочений варіант т.зв. католицького «покаянного богослужіння»[29], яке ще в ХІХ – початку ХХ ст. потрапило в цикл уніатських богослужінь, а також загальну сповідь.

По нашому міркуванню, вони виникли у часі переходу парафій від унії до православ'я, коли, як вже відзначалося вище, Московський патріархат допускав вживання деяких католицьких практик, що були звичними для місцевого населення. Також це могла бути місцева відповідь на практику причастя в Православної Церкві, коли цими молитвами деякі священики, для власної зручності, підміняли сповідь вірних перед відправою Святої Літургії. Потім, коли православна практика обов'язкової сповіді перед причастям вже вкоренилася, ці молитви не вийшли з обігу і закріпилися як «місцеві побожні практики». Ці припущення підтверджує і вставка різноманітних «покаянних молитов» у відповідне місце Св. Літургії.

Також, на думку одного з опитаних православних священиків, ці молитви одночасно могли бути (були) переходом від католицької практики приймати причастя на коліннях до нормальної православної практики причастя. Це твердження є не безпідставним, бо, у переважної більшості випадків, у часі читання «покаянних молитов» вірні стоять на колінах, а деякі встають з колін тільки перед самим прийняттям причастя.

Суперечність православному обряду та богослов'ю. Згідно статутній традиції та практики Православ'я, кожний бажаючи прийняти Святе Причастя мусить вже з вечору готуватися до нього. Ця підготовка включає в себе не тільки піст від 12-ої години ночі й до моменту самого причащання, а і великий корпус молитов. Цей молитовний корпус включає багато покаянних молитов, які приступками приводять

[29] Покоянне богослужіння, http://ruscath.ru/liturgy/suppl/suppl8.shtml

вірного до Таємниці сповіді, яку обов'язково здійснює кожний майбутній дорослий причасник у храмі саме у день Святої Літургії.

Варто відзначити, що, згідно з Богослужбовим статутом, сповідь бажаючих прийняти Святі Тайні відбувається від початку богослужіння у храмі та до скінчення Літургії Слова. Саме через сповідь, що реально відбулася за кілько хвилин до причастя, додаткова покаянна молитва робиться явно зайвою. Бо виникає риторичне питання: «Чим так встиг нагрішити вірник за кілька хвилин у храмі?», але, навіть коли це сталося (наприклад у думках), ця молитва не є сповіддю та не дає розрішення від гріха.

Крім того, вже після сповіді, перед самим прийняттям Святих Таїн, вірні засвідчують свою вірність Христу молитвою перед причастям: «Вірую Господі, і визнаю:».

Таким чином можна зробити висновок, що додаткові покаянні молитви є цілком зайвими, суперечать богослов'ю Святої Літургії та мають цілком неправославне, католицьке походження.

4) Додаткові молитви (молитва) подячні (подячна) після відпусту Святої Літургії. Дуже розповсюдженим у православних храмах Галичини є додаткові (подячні) молитви (молитва) після відпуску Святої Літургії при відчинених Царських вратах. Ця молитва, за звичаєм, співається хором, а священики та вірні моляться на колінах (священик (священики) – біля вівтаря). Ці молитви можуть бути різними за змістом, але найбільше розповсюдження має молитва до Пресвятої Богородиці.

Походження цієї молитви. Увесь корпус «подячних» молитов має безсумнівне римо-католицьке походження. Саме в кінці католицької меси, на колінах, священиком промовляється корпус молитов «GRATIARUM ACTIO POST MISSAM» (подячні молитви). Цей корпус католицьких подячних молитов, що входить у склад меси, складається з наступних молитов: Молитва св. Томи Аквінського; два молитовних закликання до Святого Спасителя (ASPIRATIONES AD SS.MUM REDEMPTOREM та OBLATIO SUI); молитва до Господа Ісуса Христа розп'ятого; молитва, що приписується Клименту XI, папи римському та молитва до Пресвятої Діви Марії[30].

[30] Молитви перед і після служіння літургії http://ruscath.ru/orations/sacr/sacr1.shtml

На нашу думку, цей римо-католицький корпус молитов був запозичений уніатами ще, як мінімум, у XIX ст. як загальний (молитви вірних) та активно вживався ними саме після відпусту літургії[31]. Саме через уніатів цей корпус молитов, ймовірно після 1946 р., потрапив і у православне богослужіння, але тут потерпів деяке скорочення: найбільш поширене – до однієї молитви до Богородиці, але також зустрічається у варіанті з кількох молитов (від двох до п'яти). Однак, коли у римо-католицькому варіанті молитви цього корпусу мають затверджений зміст (як частка загального літургійного тексту), то у запозиченому варіанті, як уніатському, так і в православному, тексти молитов можуть бути різними, але їх зміст застається відповідним римо-католицькому першоджерелу.

Суперечність православному обряду та богослов'ю. Як вже відзначалося вище, католицький корпус молитов частка меси з подякою Господу. Але коли ми звернемося до тексту Православної літургії, то побачимо, що практично всі молитви після причастя вірних є словами подяки Господу. Цілком зрозуміло, що вже до відпусту всі вірні «достойно подякували Господу» та «отримавши благословення з радістю та веселістю вийшли в мирі». При цьому варто відзначити, що саме благословенням священика Свята Літургія закінчується. Також, згідно Статуту, земні поклони відміняються для причасника до вечора, і тільки з початком Вечірньої з якої починається новий богослужбовий день, така людина може знов здійсняти земні поклони та молиться на колінах.

Отже, введення в православну Святу Літургію додаткового корпусу загальних подячних молитов після відпусту – це явне запозичення з римо-католицького обряду, що потрапив до православних через латинізованих уніатів та своєю мінорною тональністю (як мінімум – молитвою на колінах) суперечить богослов'ю православній радості Святої Літургії та Православному Статуту. Крим того, у тексті православної літургії вже існують власні подячні молитви у часі її закінчення і внесення додаткових католицьких молитов є зайвим та неприродним.

3.2. Друга група

Другою групою практик відходу від статуту православної літургії є почуттєві вияви набожності, які, по нашому міркуванню, повстали

[31] На включення в літургію додаткових молитов священика або навіть вірних уніатам було і є потрібним благословення Ватикану. Для молитов і практик після відпусту такого благословення непотрібно

через багаторічний вплив католицької духовності в Галичині. Таких практик окремих людей є дуже багато, але тут відзначимо тільки найбільш загальні, що стосуються окремих моментів Святої Літургії.

1) Читання Євангелія. Після виносу Євангелія частина вірних у екзальтації кидається до диякона або священика та на колінах, схиливши голову до підлоги, стоїть «під Євангелієм».

Суперечність православному ходу Святій Літургії. Перед читанням Євангелія диякон виголошує «Станьмо побожно, вислухаємо Святе Євангеліє». Цім виголосом ясно показується як мусить відбуватися слухання Євангелія вірними – стоячи, прибравши з розуму всі зайві, мирські думки.

Читання Євангелія не є молитвою, але тільки проповіддю слів та справ Спасителя. Тому коліносхилення тут явно зайве та суперечить православній традиції. Молитися на колінах під час літургії – це звичай Католицької Церкви. Крім того, стоячи на колінах, особливо головою до підлоги, дуже важко зосередитися саме на розумінні слів Святого Письма.

Тільки у час відправи Літургії Раніше освячених Дарів, у чітко визначеному приписами місце, вірні опускаються на коліна.

Таким чином, розглянута нами «набожна практика» є нічим іншим, як почуттєвою, не властивою православ'ю, прилюдною демонстрацією власної «набожності», яка, до того ж, суперечить виголосу диякона та перешкоджає слухати Євангеліє.

2) Великій вхід (на літургії свт. Іоана Золотоустого та Василя Великого). У часі Великого входу частина вірних встає на коліна.

Походження цього звичаю. До XIV ст. у візантійській традиції поширилася практика здійснення поклонів на Великому вході літургії: люди падали ниць перед священиком, бажаючи, щоб він торкнувся їх чашею. Цю практику описує у своїх творах св. Миколай Квасило. З коментаря св. Миколая Квасили бачимо, що багато вірних поклонялися Дарам, помилково вважаючи їх вже освяченими. Він не відкидав цього прояву благочестя, але прагнув дати вже існуючій практиці богословське обґрунтування, вказуючи, що у цих вірних, які здійснюють уклін, повинний бути намір не поклоніння ще неосвяченим Дарам, але у зверненні до священика з проханням про особливе поминання. Запропоноване св. Миколаєм тлумачення знайшло потім відображення у рубриках деяких рукописів Євхологіїв XVI-XVIII ст., які наказували

священику молитися під час великого входу про всіх лежачих на підлозі хворих, але не торкатися їх[32].

Суперечність сучасному православному обряду: У слов'янських друкованих служебниках, вже з кінця XVI ст., у часі Великого виходу священик поминає (молиться) «…вас і всіх православних християн пом'яне Господь Бог у Царстві Своїм:». Цім самим відпадає потреба в особливих посилених молитвах у часі Великого виходу та, відповідно, вставання на коліна.

Крім того, у результаті опитування вірних, ми прийшли до висновку, що вставання на коліна у часі Великого виходу є саме виявом поваги (шанування) Дарів. Тобто вірні вбачають, що у часі Великого виходу вже виноситься Тіло і Кров Христові. Таке ставлення є, без сумніву, наслідком латинської практики процесій з «Пресвятими Дарами».

Цей факт дає нам право вважати – вставання на коліні є рудиментом латинської практики «процесії виносу Тіла і Крові Христової» та цілком чуже в обрядової практиці Православної Церкви.

3) «Благословення Чашею» у часі причастя.

У деяких православних храмах можна бачити картину, коли у часі причастя священик ставить Чашу на голову причасника та благословляє його. Цей звичай отримав у Галичині широке поширення та вже «обріс» певним «богословським змістом» (практично чаклунським), а саме: «лікувальною силою», «повним очищенням», «принесенням щастя» і т.п.

Походження цього звичаю: По нашому міркуванню, цей звичай має цілком зрозумілу язичницьку природу. Саме в язичницьких культах практикується «очищення», «оздоровлення» і т. п., через дотик «магічним» або «священним» предметом. При цьому язичники свято вірять – чим більш «святості» має предмет, тим «швидше» або «більш дієва» буде те, що вони бажають. Описання подібної чаклунської практики ми дуже часто зустрічаємо у різних етнографічних збірниках, де приводяться народні подання, казки та легенди. З часом, особливо через малу освіченість та інертність уніатських, а потім і православних, священиків Галичини, цей язичницький звичай переходить у чергову «набожну практику» та набуває поширення. Її розповсюдженню також сприяло те, що, ідучи за бажанням народу, священик формально нічого не порушував: чаша у руки вірних не передавалася.

[32] Taft R.F. The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom // OCA. Rome: PIO 1975. №200, pp. 213-214.

Крім цього, на поширення звичаю «благословення Чашею», відбився звичай латинізованої Уніатської Церкви другої полови XVIII – першої полови XX ст. виставляти Святі Таємниці після Святої Літургії для поклоніння. Тоді вірні торкалися головою монстрації та цілували її. Після ліквідації Уніатської Церкви в 1946 р., виставлення монстрації було відкинуте як відвертий римо-католицький звичай, тому, у деяких парафіях, він трансформувався у дотик священика Чашею до голови вірних у часі причастя. Саме в такому вигляді він існує сьогодні у православних храмах Галичини.

Суперечність православному ученню: Причастя – найголовніше із християнських Таїнств, встановлене самим Господом Ісусом Христом, воно є центральним не тільки в Євангельських оповіданнях (Ін. 6:51-58, Мт. 26:26-28, Мк. 14:22-24, Лк. 22; 19, 20 і 1 Кор.11:23-25), а й у Православній сотеріології (вчення про Спасіння).

Саме тому в православному катехізисі сказано, що Причастя «є Таїнство, в якому віруючий під виглядом хліба і вина причащається Самого Тіла і Крові Господа нашого Ісуса Христа на відпущення гріхів і на життя вічне». Це Таїнство, при якому православний християнин не символічно, а реально і живо з'єднується з Христом Богом у тій мірі, у якій він підготовлений до цього.

Більш того, у трактаті «Про таємниче тіло Господа Ісуса Христа», Константинопольський патріарх Геннадій Схоларій ставив таїнство Євхаристії вище таїнства Хрещення: «Тіло Христове живить тілесно, чистотою ж, завдяки єднанню з Божественною природою, очищає і освячує, подаючи нам достатню духовну їжу; живлячись так, ми чудово йдемо до духовної досконалості і здоров'я … Про Таїнство, яке є більш священним, ніж всі Таїнства, що перевершує саме Таїнство Хрещення: тим Хрещенням Владика спілкується з нами тільки за силою (по енергії), а цією Євхаристією – по суті»[33].

Крім того, Константинопольський собор 1157 віддає під анафему всіх, хто тлумачить слова «Це чиніть на спомин Мій» як образне, а не реальне принесення Жертви, а також розуміючих Євхаристію як «іншу жертву», відмінну від одноразово принесеної Христом[34].

Отже, сама Таємниця причащання є найтіснішим з'єднанням з Господом (Ін. 6:55-56). Причастя, за вченням Церкви, робить причасника

---

[33] О таинственном Теле Господа нашего Иисуса Христа // Проповеди св. Геннадия II (Георгия) Схолария, патриарха Константинопольского. СПб., 2007, ст. 279.
[34] Константинопольский Собор 1157 г. М., 1993, ст. 134.

«співтелесним» з Ісусом Христом, учасником Божественного єства. Воно оживляє душу, освячує її, робить людину твердою в подвигах добра, є запорукою загального Воскресіння і блаженного вічного життя. Тому, у часі прийняття Причастя, вірному непотрібне «додаткове благословення (освячення, очищення) від священика шляхам дотику до Чаші», а тим більше що це є рудиментом язичницьких вірувань та римо-католицької практики.

4) Деякі самовільні практики, що повстали з самодіяльності священиків на ґрунті хибного розуміння богослужбових вказівок та «прикрашення» літургії.

У часі відродження українського православного автокефального руху на початку 90-х років, переважно через брак освіти частини нового українського духовенства та бажання деяких громад виявити свій «патріотизм у молитві», або через спроби «прикрасити богослужіння», хід відправи літургії був спотворений певним «редагуванням змісту» богослужіння – внесенням самочинних «побожних молитовних практик». І хоча літургійні переклади Святійшого Патріарха Київського і всієї Русі-України Філарета чітко розписали як зміст, так і хід богослужіння[35], деякі настоятелі та громади продовжують «чинити спротив», руйнуючи «побожними» та «патріотичними» вставками православну відправу літургії. Цими діями вони не тільки «ревізують» спадщину Святих Отців, а і дають привід ворогам Українського Православ'я – Української Православної Церкви Київського Патріархату здійснювати критику нашої Церкви.

а) Хибне розуміння порядку читання додаткових молитов у часі літургії.

У деяких храмах, після виголосу священика на Потрійній єктенії, усі священики виходять через Царські врата з вівтаря, вистроюються на амвоні, «впираються» обличчям у іконостас, а головуючий на богослужінні читає «Молитву за Україну». Особливо вражає, що біля священиків шикуються і світські особі, що прислуговують у вівтарі під час відправи.

На нашу думку, така «побожна богослужбова практика», на думку кожного досвідченого священика, несе кілька грубих помилок, які спотворюють літургійне богослужіння:

[35] Служебник: у 2-х ч. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2006, Ч. 1

По перше, Дійсно, ще на початку 2014 року, Святійший Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет благословив у всіх храмах Київського Патріархату за богослужінням після прохання про Богом бережену Україну нашу підносити додаткові прохання під час мирної та потрійної єктенії («Щоб визволитися нам від нашестя чужинців, Господу помолимось» та «Ще молимось, щоб визволитися нам від нашестя чужинців»), а також додаткову молитву за Україну. Але всі ці прохання і молитва, згідно богослужбового статуту, читаються священиком, що очолює літургію, на звичайному місці біля престолу або дияконом на визначеному статутом місці.

По друге, усі дії та рухи священиків під час літургії несуть богословський зміст, а самочинне «бігання» духовенства через Царські врата викликає, як мінімум, подив. Бо вихід священика з вівтаря для читання молитви (крім заамвонної та, з благословення правлячого архієрея, додатково приєднаної до неї) можливий тільки після відпусту.

По трете, у часі подібної хибної практики біля духовенства на амвоні шикуються світські особи, які ніякого стосунку до кліру не мають. Варто зауважити, що прислуговування у вівтарі не надає людині ніяких переваг перед іншими мирянами, отже їх молитва на амвоні та ще і біля священиків – це явне порушення канонічного порядку. Бо є чітке визначення осіб, які можуть знаходиться на амвоні під час літургії: це архієреї, священики, диякони та іподиякони. Останні – тільки у визначені моменти прислуговування архієрею. Це стосується і часу виконання релігійного українського гімну після відпусту.

б) «Прикрашення» Святої літургії.

Деякі священики, через брак розуміння справжньої православної духовності та освіти, спробують «прикрасити» хід Святої літургії власними «набожними» практиками. Ці нововведення додаються до стандартних літургійних дій у якості додатку, але, по своєї сутності є явним порушенням канонів. Загалом ми виявили два основних елемента подібного «благочестя»

1. Тримання мирянами Євангелія в часі його читання священиком під час літургії. Після виносу Євангелія священиком (дияконом), воно передається гарно одягнутим мирянам (деколи в стихарях), які тримають його у часі читання. Така практика явно суперечить усім богослужбовим приписам, бо винос і читання Євангелія під час Святої літургії або інших богослужінь, дозволяється виключно священику або диякону.

На наш погляд, першоджерелом подібної хибної практики є нерозумне переймання практики деяких дохалкидонських церков, у яких,

у особливо врочистих випадках, диякони тримають Євангелія перед архієреєм під час читання (на зразок того, як іподиякон тримає перед архієреєм служебник у часі літургії). Але навіть у цьому випадку заховується канонічний богослужебний порядок, бо Євангелія тримають не миряни, а саме диякони.

2. Винос запрестольного хреста під час Великого входу під час літургії. Ця практика передбачає, що під час Великого входу перед священиком (священиками) один з вівтарників несе запрестольний хрест. Потім вівтарник з хрестом сходить з амвону та стає перед вірними обличчям до вівтаря. Далей є кілька «різночитань» цієї практики: або, по закінченню Великого входу, хрест заноситься південними дияконськими дверима та ставиться на звичайне місце; або «стояння» протягується до закриття Царських Врат, а потім хрест теж заноситься відповідним чином. Крім того, окремі священики використовують для виносу хреста вівтарника (вівтарників) у іподияконському облаченні. Ми не будемо спинятися на тому, що всі випадки виносу запрестольного хреста, який є одним з обов'язкових елементів у вівтарі, чітко описані в приписах Типікону і подібна практика є явним порушенням. Але варто зауважити, що у сучасній церковній практиці практично відсутні іподиякони, які були поставлені архієреєм через чин хіротесії. Переважна більшість іподияконів, що прислуговують архієрею під час богослужінь, – це молоді люди, які отримали виключно благословення архієрея на стихар та іподияконський орар під час архієрейського богослужіння. Використовування подібних вівтарників у іподияконському облаченні у часі звичайного ієрейського богослужіння – це явне порушення священиком церковних правил через присвоєння певного елементу архієрейської гідності. При цьому, сучасні науковці-літургісти, категорично відмовляють архієрею надавати право використовувати іподияконську гідність, отриману через благословення, поза архієрейським богослужінням. Бо сама практика отримання права ношення облачення іподиякона через єпископське благословення є ікономією, яка повстала через сучасні умови церковного життя та немає аналогів у церковно-канонічному праві.

Варто відзначити, що обороняючи подібну практику, деякі священики посилаються на культурні традиції Галичини, де під час Святої літургії вірні тримають хрест і хоругви. Однак очевидно, що таке порівнянне не є коректним.

По-перше, у цій народній традиції ніколи не використовується саме запрестольний хрест. Там, де є така традиція, у храмах, разом з хоругвами, стоїть і окремий хрест.

По-друге, хрест тримає звичайна людина, яка ніколи не одягнена в церковний одяг (у рідких випадках, коли задіяний семінарист або чернець, тільки в підрясник). Крім того, людина, яка тримає хрест, стоїть статично від початку до кінця богослужіння, а також не приймає ніякої участі в літургічних діях священика.

На нашу думку, справжньою підставою цього літургічного порушення є т.зв. «Чин передносіння хреста», якій використовується у деяких Православних Церквах, зокрема і в Московському Патріархаті, як окремий привілей Предстоятеля або архієрейська нагорода. Цей чин визначається тим, що перед Предстоятелем (архієреєм) під час богослужінь несуть хрест. При цьому, у деяких випадках (традиціях), при зустрічі предстоятеля (нагородженого архієрея), під час відвідування храмів, використовується запрестольний хрест. Але навіть у цьому випадку, коли архієрейську Божественну літургію очолює предстоятель або нагороджений архієрей, під час Великого входу запрестольний хрест залишається на звичайному місці. Це цілком природно, адже архієрей (архієреї) не беруть «активну» участь у Великому вході.

3.3. Третя група. Язичницькі та чаклунські практики

Нами виявлено дуже багато різних варіантів явно язичницьких та чаклунських практик у православних храмах Галичини, які «вживаються» під час Святої Літургії, але більшість з них локальні та не мають загального вживання вірними. Також відзначено дуже різне ставлення до них з боку священиків: від нейтрального, коли ці практики називають «народним християнством», до вкрай негативного, коли їх відверто називають «забобонами».

Разом з тим, нами виявлено дві досить загальних практики, які відповідають визначенню третьої групи нашого дослідження.

1) Практика покладання на Престол різних приватних предметів (іконок, натільних хрестиків, медальйонів) у часі Святої Літургії перед їх освяченням священиком.

В багатьох православних храмів Галичини практикується звичай, коли різни приватні предмети (іконки, натільні хрести, медальйони), які передаються священику для освячення, від початку кладуться на престол

і знаходяться там у часі Святої літургії. Після цього предмети прибираються з престолу та освящаються звичайним порядком згідно Требнику.

Походження цього звичаю: Те, що цей звичай є чистим рудиментом язичницьких вірувань не викликає сумнівів. Навіть в древніх міфах, билинах і казках говориться про освячення (сакралізацію) предметів шляхом дотику або покладання на сакральні місця (вівтарі храмів, чарівні камені, капища волхвів та інш.).

Сьогодні можна тільки здогадуватися, як ця язичницька практика загалом трансформувався у звичай «народного християнства» та потрапила до православного храму, бо в інших регіонах (наприклад на Поліссі або Київщині) подобного звичаю немає. Але слід відзначить його широке розповсюдження саме в православних храмах Галичини.

Суперечність православному ученню: Престол знаменує собою небесний престол Божий, на якому таємниче присутній Сам Господь Вседержитель. Він зображує собою і труну Христовий, бо на ньому покладається Тіло Христове та є особливим місцем присутності Божої слави і торкатися до престолу можуть тільки священнослужителі. Тому предмети, які можуть знаходиться на Престолі строго регламентовані канонами Православної Церкви та мусять, перед покладанням на нього, бути освячені. Вже через це описаний вище звичай є антиканонічним та таким, які може бути розцінений як образа Престолу Божого.

Крім цього, цей звичай нічого «не прибавляє» до чину освячення конкретної речі та є цілком безглуздим з крапки зору православного богослов'я та з'являється виключно потуранням язичницько-чаклунським забобонам людей з боку деяких православних священиків.

2) Забобонні вірування що до літургійних предметів та літургійних різ священиків.

У багатьох храмах Галичини, переважно сільських, існує дивна «чарівна сакралізація предметів», які вживаються у часі Святої Літургії: риз священиків, коп'я, ложечки, покрівців і т.д. Деякі місцеві забобони навіть «приписують» отримати ці предмети саме у часі богослужіння.

Подальше використання цих предметів дуже симптоматично – вони вживаються як «обереги», а саме: частини різ підшиваються на одяг, спальну білизну і навіть носяться як прикраси (натільні обереги); речи часто вмуровуються в стіні домівок, прибиваються під дахами і т.д. Крім того, по свідоцтву деяких місцевих людей, усі види літургійних предметів використовують в т. зв. «народної магії» – реальним чарівництві та відьмарстві.

Внесення цього, явно антихристиянського, звичаю до нашого невеликого дослідження викликана тим, що частина сільських священиків ідуть на поводу «народних звичаїв» та віддають людям старі та непотрібні церковні речі.

Походження цього звичаю: Немає сумнівів, що описаний вище звичай «використання» літургічних предметів має антихристиянське та чаклунське походження, яке стосується т. зв. «народної магії» – історичного рудименту язичницьких вірувань.

Суперечність православному ученню: Богослужбові різи православного духовенства призначеними тільки для священослужіння. Вони не можуть носитися і вживатися у звичайному побуті. Прообраз сучасного богослужбового облачення та ставлення до нього ми знаходимо ще в Старому Заповіті, коли через пророка Єзекіїля Господь велить старозавітним священикам, виходячи з храму у зовнішній двір до народу, знімати з себе богослужбові різи і покидати їх у святилищі, одягаючись в інший одяг (Єз. 44:19). У Православній Церкві існує спеціальні чини освячення богослужбових різ та молитви на облачення у кожну з них, а по закінченні богослужіння, облачення, зазвичай, залишаються у храмі. Требо також пам’ятати, що деякі з елементів богослужбових різ є символами благодатних дарів і без них священнослужитель не може здійснювати богослужіння.

Все вищевикладене в повним об’єми можемо віднести і до інших речей: покрівців, воздуху, антимінсу та різам престолу. Усі вони також відповідним чином освячуються та відносяться до сакральних речей храму.

Що стосується предметів церковного посуду, застосовуваного у богослужінні, то кожному священному сосуду у православному богослужінні надається глибокий символічний зміст.

Таким чином можемо зробити наступний висновок: Використання літургійних предметів та риз не по призначенню, а тим більше в т.зв. «народній магії», яка є явно антихристиянською з’явою, є наругою над освяченими предметами та суперечить усім канонам Православної Церкви. Крім того, це суперечить усім приписам по утилізації освячених речей, тому священик, які потурає цім язичницьким та чаклунським звичаям, здійснює надзвичайні злочин та може і повинен нести відповідне канонічне покарання.

IV. Сучасні відступлення від загальної православної практики у часі поза-літургійних богослужінь у православних парафіях Галичині

4.1 Загальна та, власне, місцева Галицька проблематика

Сьогодні у Православній Церкві на частині тернів колишнього «соціалістичного табору» існує загальна проблема, яка виражається у тому, що вірні ставлять поза літургійні богослужіння вище Святої Літургії.

Так, практично всі православні священики різних юрисдикцій, у тим числі й РПЦ МП, відзначають, що «до молебнів, окремих соборних співів акафістів, ставлення в народі не здорове і прочитання записки на молебні куди краще ніж якась проскомидія десь у вівтарі якої навіть не чути. … У сучасному суспільстві чіпко утвердилася думка , що молебні так само важливі і необхідні, як і літургія. Можливо це сталося через те, що люди на літургії рідко причащаються, а тому для них і сама літургія стає, як молебень. … безумовно, що це є наслідком довгих десятиліть атеїзму та відсутності воцерковління сучасних людей»[36]. Подібну причину захоплення поза літургійними службами та піднесення їх в порівняні з Святою Літургією, а саме – низьке воцерковління більшості тих, хто прийшов у православні храми після поважлення радянського режиму, приводять практично всі священики та дослідники релігійності на пострадянському простори. Але в Галичині захоплення поза літургійними богослужіннями у православних вірних має цілком інший характер, бо степінь релігійності суспільства тут, у другій половині XX ст., була історично непорівняння більшою (як і у Західній Україні та Білорусі загалом), ніж в іншій європейській частини СРСР загалом, та Східній Україні зокрема. Тому, по нашому міркуванню, «захоплення» поза літургійними богослужіннями православними Галичини мають цілком іншу природу та характер.

4.1.1 Коротка історія питання шанування поза-літургійних богослужінь у Галичині

По нашому міркуванню, реальний вплив приватних (поза літургійних) богослужінь бере свій початок ще в XVII ст., коли уніати почали

---

[36] Иванов Олег, свщ. Опыт приходского служения. СПб., 1996, ст. 47-48.

впроваджувати читані (приватні) літургії, про які багато писали практично всі дослідники уніатського богослужіння, починаючи від XIX ст.[37].

Перші згадки про читані (тихі) літургії Київської уніатської митрополії ми знаходимо у матеріалах процесу канонізації св. Йосафата Кунцевича, де зміщені свідчення Полоцьких єзуїтів про те, що у 1618 р. він ввів в ужиток Полоцької єпархії звичай відправляти дві (кілька) літургії на кожне свято. Одна з них обов'язкова була тиха – це значиться читана[38] . І хоча звичай служіння кількох літургій одним священиком був засуджені в роботі Візантійського богослова XI в. Теодора Ондіського, а у Західній Церкві – папами Олександром II (1065 р.) і Клементом III (1212 р.), але, ґрунтуючись на потребах пасторального життя Київської уніатської митрополії, папа Клемент VIII у 1631 році надав Київському уніатського митрополиту право давати дозвіл священикам відправляти по кілька літургії в день. Цей привілей на початку надавався на сім років і отримав підтвердження з Рима в 1638 і 1653 рр.[39]. Поступово, особливо після Замойського синоду, подібна служба зробилася цілком звичайною, яку відправляв уніатський священик у любий час дня на замовлення приватних осіб.

Активна латинізація уніатського обряду привела до того, що вже в першої половині XIX ст., в Уніатській Церкви сталося скорочення приватних служб, внаслідок чого «читана Служба Божа» відправлялася вже за 25-30 хвилин, через що римо-католики називали її «східна меса». Також, на римо-католицький зразок, було дозволено здійснювати Євхаристію у будь-який час доби, що було зручно священикам саме для відправлення приватних літургій або, як їх ще називали, «служби у намірах».

Також не можна обійти і той факт, що приватні літургії, як загалом приватні служби, були дуже актуальним джерелом прибутку парафіяльних уніатських священиків, через що останні широко пропагували подібні служіння серед своїх вірних як «більш благодатні та дієві». Деякі уніатські священики служили по п'ять і більше приватних літургій на день. Подібний літургійний хаос, а ліпше казати тотальна латинізація, викликала жах навіть у деяких уніатських священиків візантійського обряду, що в кінці XIX – початку XX століття навідували Галичину. Зокрема перший російський уніатський священик Микола

---

[37] Хойнацкий, А. Ф. Западно-русская церковная уния в ее богослужении и обрядах. К., 1871, ст. 8.

[38] S.Josaphat Hieromartyr. Documenta Romana Beatificationes et Canonizationes (1623-1867). Ed. A.Welykyj. Vol.I. Rome, 1952, p. 118.

[39] Zochowsci C. Colloquium Lubelskie miedzy… Lwow, 1680, s. 47.

Толстой у своїх спогадах прекрасно передав почуття легкого шоку від першого зіткнення з галицькою літургійною практикою[40].

Таким чином, вже до ліквідації Галицького уніатства у 1946 р., за більш ніж 150 років, у вірних склалося хибне уявлення про читану (тиху, приватну) літургію як «про щось більш дієве та благодатне». Саме ця практику «приватних літургій» була перенесена і в нові православні парафії Галичини, але, через вимоги Православного Уставу, який її сурова забороняв, ця практика перетворилася у надзвичайне шанування саме різних молебнів.

Разом з тим, вважаємо за необхідне відзначити, що, у певній мірі, уявлення про молебень як про богослужіння, яке «не поступається чином» Святій Літургії, у часі СРСР підтримувалося становищем у релігійній сфері. А саме тим, що у Галичині відчувався брак православних священиків і тому часто один священик правів на кількох парафіях. При цьому він тільки в одному храмі служив саме літургію, а на інших – тільки обидницю (молебень).

4.2 Сучасні проблеми в розумінні поза-літургійних богослужінь вірними

Розпад Радянського Союзу та повстання незалежної Української держави принесла вірним Галичини релігійну свободу. Однак, через важке релігійне становище, священикам не було часу і можливості займатися релігійною освітою вірних. Крім того, через явну залежність православних священиків від своїх вірних, відбувалася т.зв. «місцева соборність», коли священик був вимушений «підпорядковуватися» вимогам та бажанням вірних.

Можна зробити висновок, що через об'єктивні та суб'єктивні обставині, помилкове ставлення до приватних поза-літургійних богослужінь ввійшло до релігійного життя православних вірних Галичини. Загалом, ставлення до молебнів, акафістів та інших поза-літургійних богослужінь, як до богослужіння, що дорівнюється Святій Літургії, хоча і має місцеві історичні корені у католицькому минулому, але вона мало чим відрізняється від загально-православної. Тому ми зосередимось на більш регіональному контексті, а саме – на явно неправославних традиціях, які є наслідками латинізації через перебування в унії.

---

[40] Толстой Н. Исповедь священника // Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність. – Т. III Митрополит Андрій Шептицький і греко-католики в Росії: Львів, 2004, ст. 784.

4.2.1. «Хресна Дорога» або Пасії?

Той факт, що звичай відправи «Хресної Дороги» у уніатських та деяких православних храмах Галичини є результатом латинізації не піддається запереченню. Бо загально відомо, що звичай влаштовування «Хресної Дороги» виник десь у XV ст. серед францисканців і ввійшов у загальний вжиток католицької Церкви тільки у XVIII ст., коли папи дозволили влаштовувати його всім церквам. Саме з римо-католицького обряду, чин «Хресної Дороги» був запозичений уніатами в кінці XVIII ст. – початку XIX ст. і, як одна з форм латинізації, продовжує існувати до сьогодні.

Варто відзначити, що спроби запозичення чину «Хресної Дороги» православними Київської митрополії через створення власного чину (молебну) спостерігалося від другої половини XVI ст., а остаточно православний чин згадок про страждання Господа нашого Ісуса Христа (Пасії) був складений у середині XVII століття святителем Петром (Могилою) митрополитом Київським та отримав благословення Київського церковного собору 1629 р., після чого повністю витиснув латинський чин «Хресної Дороги» з вжитку Київської православної митрополії.

Враховуючи той факт, що Галичина прийняла унію тільки у кінці XVII – першої чверті XVIII ст., Чин Пасії існував паралельно з поступовим запозиченням латинського чину «Хресної Дороги». Вибір чину залежав виключно від степені латинізації парафіяльного священика або указівок правлячого єпархіального архієрея. Таке паралельне існування протягувалося фактично до ліквідації УГКЦ у 1946 р.

Однак, приєднання уніатських парафій Галичини до РПЦ МП та спроби примусового витискання певних елементів уніатської обрядовості, викликали тихий спротив частини вірних, які бачили в Чині Пасій «московську традицію». Саме через політичні підстави та погану релігійну освіченість вірних, процес створення парафій УАПЦ (трохи пізніше і УПЦ КП) у Галичині «характеризувався запозиченням до практики православного богослужіння церковних традицій УГКЦ – наприклад, по сьогодні замість давнього київського звичаю правити під час Великого посту спеціальний Чин Пасії, у православних храмах Галичини відправляється «хресна дорога»»[41].

---

[41] Дмитро Шаповалов. УАПЦ: у пошуках моделі творення помісної Церкви. http://religioterno.ucoz.ua/blog/uapc_mitropolit_mefodij_pro_prezidenta_janukovicha_ta_inshikh/2014-01-31-54

Таким чином, на початку 90-х років XX сторіччя, склалася парадоксальне становище, коли дійсно православний чин був витиснений латинською практикою. Таке становище зробилася ще більш складаним, коли з'явився повний цикл україномовного православного богослужіння Української Православної Церкви Київського Патріархату.

Так, у багатьох галицьких православних парафіях ПЦУ та УАПЦ, почало співіснувати відразу два богослужіння: православне (Чин Пасії) та католицьке (Хресна Дорога). Дуже часто ці богослужіння відправляються фактично разом, коли після Чину Пасії, священик та вірні йдуть відправляти «Хресну Дорогу». Природно, що така практика використання двох богослужінь з різним духовним підходом і наповненням, не сприяє духовному росту та, навіть, духовному здоров'ю вірних.

За нашим міркуванням, одночасне використання православного Чина Пасії та католицького «Хресна Дорога» суперечить формі та змісту православного богослужіння часу Великого Посту. Ще більш недопустимим є витискання православного богослужіння католицьким.

4.2.2. «Маївки»

Серед католицьких, чужих Православ'ю поза-літургійних богослужінь, які прокралися до сучасної обрядовості православних парафій Галичини, так звані «маївки» займають особливо місце. Вони не тільки є цілком католицьким звичаєм, а часом вступають в суперечку і з самим сенсом православного богослужіння.

Хоча навіть деякі галицькі православні священики спробують довести «стародавність традиції травневих богослужінь», насправді це не відповідає дійсності. Реальна історія «маївок», як загального католицького богослужіння, починається тільки у початку XIX ст., коли 25 березня 1815 року Пій VII видав буллу про травневе богослужіння до Марії, збагативши його повним відпустом. Але на територію Галичини це богослужіння потрапило не раніше за 1837 р., коли це позалітургійне богослужіння вперше публічно були відправлені в костьолі св. Хреста у Варшаві, а дещо пізніше – у Кракові, на Ясній Горі і в кількох інших церквах. Проте, швидше за все, поширення нового

звичаю «маївок» у Європі та зокрема у Польщі було дуже повільним, тому у 1859 р. видається окрема постанова Пія IX (1859 р.)[42].

За своєю сутністю «маївки» – це поза літургійні богослужіння до Пресвятої Богородиці (молебень, акафіст). При цьому, згідно католицької традиції «маївок», вони звичайно відбуваються відразу або через короткий час після Святої Літургії.

Але ж, відправа молебнів відразу після літургії тими, хто у ній брав участь є нерозуміння сутності Євхаристії. Тому тут варта навести слова великого богослова нашого часу архімандрита Кипріяна (Керна): «Запереченням євхаристичного, тобто самого сенсу Літургії є прохання людини, присутньої на Літургії і що чула ці слова, відслужити йому подячний молебень, тому що він їй зрозуміліше, ближче й каже їй більше, ніж сама піднесена подячна служба – Євхаристія. … Невимовно сумно, скорботно, боляче за літургійну безграмотність, за нехтування основними принципами статуту церковного богослужіння, за порушені церковної краси. Ми говоримо це з повною усвідомленістю і переконанням. Не тільки тому, що це є нашим літургійним переконанням, нашим особистим переживанням богослужбового ладу, а тому, що за собою ми чуємо дорогий нам голос тих наших Вчителів, саме Вчителів з великої літери, літургійний слух яких був непомильний та розуміння сенсу і ладу нашого богослужіння було непогрішним».

Загалом, притаманний Галичині нездоровий «богородичний культ» у часі «маївок» розкривається повною мірою. Навіть під час літургічного богослужіння бачимо, що частина людей, які прийшли на службу в храм, беруть участь в Святій Літургії, а частина – просто знаходиться у храмі під час Літургії. Частина людей – віддається повністю з’єднанню Церкви, а частина переживає трішечки інакше: вони прийшли, відстояли службу, а вже потім для них починається найголовніше – «маївка», і та частина людей приходить саме на неї. Хоча всі ці прохання, що звучать в часі «маївки», входять духовно до Літургії, бо приноситься жертва, і Він, Спаситель світу, приносить жертву за всіх і за вся.

На підставі всього вище викладеного, можна зробить наступний висновок:

---

[42] прот. Сергій Горбик. Католицькі звичаї у Київському Православ’ї – «Маївки». http://kyiv-pravosl.info/2012/05/19/katolytski-zvychaji-u-kyjivskomu-pravoslavji-majivky/

Так звані «маївки» не мають нічого спільного з православною традицією взагалі, та з Київською зокрема. Цей звичай з'явившись у католицькій Європі, потрапив в Україну (Галичину) від польських римо-католиків тільки у другій половині XIX ст. та зміцнився у середовищі греко-католиків завдяки прихильникам латинізації. Крим того, неможна служити «маївки» після Літургії, бо таке служіння не відповідає Статуту православного богослужіння. Тому, цього звичаю ми не знайдемо ні в Грецькій, ні в Болгарській, ні в інших Православних Церквах

V. Висновки

З суб'єктивних та об'єктивних історичних підстав, православне богослужіння у деяких храмах Галичини зазнало певного спотворення. Це сталося, як через особливу позицію Львівського православного братства, так і через довготривалу латинізацію східного обряду, що була наслідком церковної унії з Римом та відриву від православних джерел.

Після примусового приєднання галицьких греко-католиків до Російської Православної Церкви Московського Патріархату у 1946 р., багато католицьких та т.зв. «народних» практик перейшло у обрядовість новоствторених православних громад. При цьому, державна релігійна політика РСРС загалом, як і ставлення радянської влади до православних парафій Галичини, не сприяло нормальній церковній освіті священиків та вірних, усуненню навіть явно антихристиянських обрядових практик…

Повстання незалежної Української держави, вібулася повна демократизація релігійного законодавства, що дало можливість відродити Українське Православ'я і вийти з підпілля УГКЦ, викликало міжконфесійне протистояння у Галичині, яке, природно, не сприяло виправленню обрядовості православних громад. Крім того, політична, економічна й релігійна ситуація у Галичині, поставила священиків у залежність від парафіян, які, через брак нормальної православної катехізації, тиснули на настоятелів відносно заховання «звиклих практик». При цьому, через міграцію галицьких православних священників у інші області України, відбулося розповсюдження певних хибних звичаїв і практик. Особливо це проявляється в окремих парафіях тих єпархій, які межують з Галичиною.

На наш погляд, усунення хибних звичаїв і практик, на сьогодні є цілком можливим. Адже, вже з кінця 90-х років XX ст., у ПЦУ повстала добра система богословської православної освіти, яка вже дала Українському Православ'ю плеяду добре освічених архієреїв та священиків. При цьому усунення мусить відбуватися не стільки адміністративними методами (хоча вони теж є незайвими), скільки наполегливою катехізичною працею священиків.

«КИЇВСЬКА СОФІЙСЬКІСТЬ» В ІСТОРИЧНОМУ КОНТЕКСТІ

Від часу Київського об'єднавчого собору 2018 р., практично всі події, що пов'язані з створенням та становленням Православної Церкви України, відбувалися у Київському Софійському соборі. Саме цей факт викликав особливу увагу науковців до досить нового терміну – «Київська Софійськість», якому надається навіть сакральний зміст у Київському Православ'ї, а власне самому храму – ключове місце у його історії. У цій статті ми спробуємо проаналізувати саме місце Софійського собору у контексті історії Київської митрополії Константинопольського патріархату, її життя після анексії Московським Патріархатом та місце у сучасних українських релігійних реаліях.

І. Свята Софія Константинопольська – символ Візантійської імперської симфонії

Для розуміння перепитій історичної ролі Софії Київської, нам найперше потрібно роздивитися місце і роль Великої Церкви Константинопольської – Святої Софії у Візантійській імперії.

Вже на початку планування, за задумом імператора Юстиніана I (483-565 рр.), Константинопольський Софійський собор мусив стати прикрасою столиці та служити вираженням величі імперії[1]. Власне так і сталося, Константинопольська Софія зробилася земним втіленням ідеї православної симфонії, коли світська та духовна влада діяли разом у повному порозумінні. Зокрема, Візантійська імперія, згідно цій симфонії, приростала не тільки завоюваннями територій, а і через поширення християнства, коли нова християнізація нових держав та заснування там митрополій Константинопольського патріархату, зокрема і Київської Русі як своєї 61-ї єпархії, розглядалася Візантією, як вияв васальної залежності цих держав[2].

Коли ми розглянемо історію Візантії, ми не побачимо майже ніяких серйозних внесків Константинопольської Софії у християнську культуру, хоча її штат у різні періоди нараховував приблизно

---

[1] Успенский Ф. История Византийской империи VI-IX веков. М, 1996, ст. 331
[2] Goetz L.K. Staat und Kirche in Altrussland. Berlin, 1908, p. 8.

525 людей: 60 священиків, 100 дияконів, 40 дияконис, 90 іподияконів, 110 читців, 25 співочих і 100 причету[3]. При цьому, як виявилося у подальшому, Статут Великої Церкви, розрахований на святкові державні служби, який став першим у Київській митрополії Константинопольського патріархату з 988 р., не відповідав потребам монастирів та звичайних парафій, тому преподобний Феодосій Печерський був вимушений вводити Студійський Статут.

З рештою, фактичний та духовний зв'язок Софійського Собору з Візантійською імперією, дуже добре розуміли всі. Саме тому, після падіння імперії, мусульмани перетворили цей храм у мечеть, як символ своєї перемоги та остаточного руйнування Візантії як державного суб'єкту[4]

II. Київська Русь – спроба переймання Візантійської традиції.

Не дивлячись. на більш ніж складні політичні стосунки Візантійської імперії та Київських князів, останні наполегливо спробували перейняти константинопольський символізм, адже Київська Русь за багатьма показниками також була особливою імперією. Одночасно, Київ аж ніяк не хотів визнавати себе «васалом Візантії» через хрещення.

Саме тому, незабаром після особистого хрещення, свята рівноапостольна княгиня Ольга будує у Києві церкву Святої Софії[5]. З тих самих міркувань, як символ державної та духовної незалежності, розпочав будівництво Київського Софійського собору і її онук – святий рівноапостольний князь Володимир. Та, хоча будівництво та освячення нового храму відбулося вже після його смерті, храм мав для Київських князів дуже велике символічне значення, а день його освячення – 11 травня 1018 р., стало, без жодного застереження загальним державно-релігійним святом. Останній факт підтверджується тим, що ця пам'ять навіть зустрічається у календарі Псковського Апостола 1307 р.[6]

Те, що наявність Софійського собору, по аналогії з Візантією, розглядалася у князівствах Київської Русі як певна відзнака власної державності, підтверджує й факт її будівництва у містах

---

[3] Новеллы Юстиниана. 3. гл. 1.

[4] Шарль Диль. Основные проблемы византийской истории. М., 1947, ст. 53.

[5] Логвин Г. Н. К истории сооружения Софийского собора в Киеве // Памятники культуры. Новые открытия. Москва, 1977, ст.179.

[6] Псковский Апостол (ГИМ Син. 722), ст. 166.

Новгороді (1050 р.) та Полоцьку (1060 р.), саме як символів власної незалежності від Києва. Крім того, характер перших фресок і графіті на стінах Київської Софії практично повторює сюжети та символізм Софії Константинопольської (вияви великокнязівської родини, автографи митрополитів, бояр й інше).

Однак, на нашу думку, «візантійська симфонія» у Київській Русі не відбулося. Головним чином цьому перешкодило бажання Константинопольських патріархів втримати свою повну владу над Київською митрополію через власний вибір та поставлення Київського митрополита. Історія знає тільки два випадки, коли Київському князю вдалося на короткий термін відійти від подібної практики.

Так, у 1051 р., князь Ярослав Мудрий поставив митрополитом «пресвітера Іларіона»[7], який був рукопокладений єпископом та зведений на Київську митрополичу кафедру. На думку деяких дослідників, хоча це і не було спробою створення «автокефальної Церкви», але відродження одного з правил симфонії, коли правитель збирає собор для обрання митрополита єпископами відповідної митрополії[8]. При цьому мусимо також не забувати, що, згідно з візантійською практикою, володар не міг де-юре безпосередньо брати участь в обранні митрополитів собором, але де-факто міг впливати на цю процедуру.

Сьогодні, можна багато дискутувати про те, чи привело обрання свт. Іларіона до якогось конфлікту з Константинопольським патріархом, бо безпосередньо документи про це не кажуть, принаймні у часі через століття, під час церковного конфлікту з Константинополем через поставлення Климента Смолятича ніхто не посилався на «акт 1051 р.»[9]. Цілком можливо, що цей конфлікт носив дещо прихований характер, адже у період 1050-1054 рр. між константинопольським імператорським двором і Київським князем Ярославом Мудрим існували добрі відносини через факт одруження його сина Всеволода на Марії (†1067), доньці візантійського імператора Костянтина IX Мономаха.

Однак, у будь-якому випадку, традиція обрання митрополита собором єпископів Київської митрополії не закріпилася та була скасована відразу після смерті свт. Іларіона. Наступний Київський

---

[7] Лаврентьевская летопись. ПСРЛ, 1962, Т. 1, стовб. 155-156.
[8] Poppe A. Panstwo i kosciol na Rusi w XI wieku. Warszawa, 1968, ss. 131-151
[9] Muller L. Ilarion und die Nestorchronik // HUS. Cambridge, Mass., 1990. Vol. 12/13, p. 341 f

митрополит, владика Єфрем (†1065), був призначений у Константинополі. При цьому, він залишався членом візантійського імператорського сенату з високим придворним рангом πρωτοπροεδρος (можливо, навіть protoproedros ton protosynkellon), як видно з напису на його свинцевій печатці.

Друга спроба відновити традицію симфонії щодо обрання Київського митрополита собором місцевих єпископів, була здійснена Київським князем Ізяславом 27 червня 1147 р., коли з кінця лютого до грудня цього ж року Константинопольська кафедра була «вдовою), що дозволило не тільки обрання, а й інтронізацію Климента Смолятича без санкції Вселенського патріарха. Однак, такі дії викликали спротив частини єпископату Київської митрополії, зокрема Полоцького єпископа Косми Грека, Смоленського владики Мануїла (грека по походженню) та Новгородського Ніфонта (колишнього ченця Києво-Печерської лаври). Обрання зустріло спротив і у Константинополі, де новий Вселенський патріарх Миколай IV Музалон (†1151 р.) поставив Київським митрополитом Костянтина І. Не деталізуючи описання всіх перепертій державно-релігійної боротьби 1147 – 1154 рр., яка не є предметом цієї публікації, відзначимо, що, після смерті князя Ізяслава (†1154), митрополит Климент був вимушений залишити Київську кафедру.

Те, що у часі Київській Русі практично всі митрополити були «пришлими греками», визначило долю Софійського собору, а також Софійського монастиря[10] у духовному житті держави – резиденція митрополита та державний символ. На нашу думку, комплекс храмово-адміністративних будівель, які сьогодні історики називають «Софійським монастирем», був своєрідною грецькою колонією, бо зазвичай з кожним новим митрополитом-греком приїжджало досить велика кількість його наближених (священики, диякони, обслуга та інш.). Тому не дивно, що історія не знає практично жодного богословсько-літературного пам’ятника, який б був створений саме у Софійському монастирі. Тільки кілька дослідників, зокрема і академік Димитрій Лихачов, висувають гіпотезу, що відомий твір свт. Іларіона «Слова про закон і благодать» був написаний після 1050 р. та, можливо,

---

[10] Власто А.П. Запровадження християнства у слов’ян. К., 2004, ст.352-353

у часі його перебування Київським митрополитом[11]. Також припускається, що частина богословських творів та листів митрополита Климента Смолятича, після його обрання на Київську кафедру, також було створено у Софійському монастирі. Однак, ці твори найперше пов'язують з певними особами, а не з «духовним осередком», що склався при Софійському соборі. Не знаходимо ми й описання якогось особливого духовного життя, яким визначався Київський Софійський монастир.

Реальними центрами духовного життя Київської Руси, зокрема і Києва як столиці, були Києво-Печерська лавра (заснована 1050 р., але до цього у одній з печер жив та творив свт. Іларіон), Видубицький (заснований у 1070-1077 рр.) та Михайлівський Золотоверхий (заснований у 1113 р.) монастирі. При цьому, Видубицький монастир, вже у перші 120 років свого існування, робиться центром світського та політичного життя Києва і княжого двору. Тут, у монастирі, князі влаштовують переговори, збирають рать і моляться перед походами. У монастирі живуть і працюють багато вчених ченців. Серед них були Сильвестр і Мойсей, які зробили значний внесок у написання «Повісті временних літ», а, ось Михайлівський Золотоверхий монастир незабаром після свого заснування також стає місцем поховання князів.

Отже, на нашу думку, Київський Софійський собор у часі Київської Руси мав виключно репрезентативне значення у річищі візантійського державно-церковного символізму, місцем поховання рядку київських князів, бояр та вищого духовенства (саме через візантійсько-державний символізм), а також був адміністративною резиденцією Київських митрополитів. При цьому, першу свою мету Київським князям, незважаючи на всі намаганні, так і не вдалося втілити, бо Вселенський патріарх не віддав право обрання митрополитів єпископату Київської Русі. Воно відбувалося у Константинополі без узгодження та консультацій з Київським князем, що, згідно з Візантійською симфонією, підкреслювало васальну залежність Києва. При цьому, як адміністративна резиденція митрополитів-греків, які часом навіть залишалися на адміністративних посадах у Візантійській імперії, Київський Софійський собор практично виконував роль її «дипломатичного представництва» у Києві.

---

[11] Повесть временных лет / подгот. текста, пер., статьи и комм. Д. С. Лихачёва. СПб, 1999, ст. 66, 204, 482.

З рештою, про певну відчуженість киян від Софійського собору, а митрополитів-греків від Києва свідчить і митрополит Іларіон (Огієнко), коли описує руйнацію Києва татаро-монголами у 1240 р.: «Свята Софія була дощенту пограбована, але не зруйнована, бо в ній не боронився народ. … Що сталося з Київським митрополитом Йосипом, зовсім не відомо. Він прибув до Києва в 1237-му році, коли монголи починали вже руйнувати Руську землю, але джерела зовсім мовчать про долю митрополита в 1240 році. Коли б він під час облоги був у Києві, чи був тут забитий, Літописи відмітили б це. Скоріше треба припускати, що Йосип, грек з походження, налякався монголів і втік до Греції ще задовго до 1240-го року, до погрому його столиці Києва»[12]

III. Від руйнації Києва-татаро монголами до 1624 р.

Нові держави, які виникли на території колишньої Київської Русі, не дуже переймалися не тільки символізмом Візантійської імперії, у тому числі й софійськістю, а навіть і не дуже вшановували традиційні права Константинопольських патріархів.

Тут, на нашу думку, найперше потрібно згадати Галицьке князівство, яке після руйнації Києва перетворилося на повноцінну незалежну державу. Деякі українські дослідники виділяють Галицьке князівство, як спадкоємець занепалого Києва і, до певної міри, конкурента ВКЛ під владою Міндовга[13]. У своїх твердженнях вони спираються на Галицько-Волинський літопис XIII в., Укладачі якого вважали Галич «другим Києвом». На захист своєї теорії, українські дослідники навіть наводять факт заснування в 1303 році окремої Галицької митрополії (1303-1347, 1371-1401). Так, український історик А. Гудима стверджує: «І хоча Галицька митрополія проіснувала менш століття, вона мала життєдайний вплив на національну свідомість за ознакою мови і віри, на культуру та освіту краю, що вплинуло на організаційні форми боротьби за «віру і націю руську» в умовах засилля польської шляхти (XIV-XVIII ст.ст.)»[14]

Однак, хоча володар Галицько-Волинської держави король Юрій Львович, у супереч бажанню Вселенського патріарха мати

---

[12] Архиєпископ Іларіон (Огієнко). Церква під монголами. Одеса, 1942, ст. 10, 11

[13] Паславський І. Коронація Данила Галицького в контексті політичних і церковних відносин XIII століття. Львів, 2003, ст.73.

[14] Гудима А. Почаївський монастир в історичний доли україства. Тернопіль, 2003, ст.7.

загальну Київську митрополію, домігся від Константинопольського патріарха Афанасія I та Візантійського імператора Андроніка II Палеолога перетворення Галицької єпархії Київської митрополії в окрему 81 митрополію , а у її склад від Київської кафедри відходили Галицька, Перемишльська, Володимирська, Холмська, Луцька та Турівська єпархії, ніяких сентиментів відносно «софійськості» ми тут не знаходимо. Головним храмом нової митрополії став Успенський собор у місті Галич, а за всю майже сторічну історію митрополії, ніхто з володарів Галицько-Волинської держави навіть не намагався збудувати «власний» Софійський собор.

Цікаво, що в Галицькій митрополії навіть не дуже прислуховувалися до думки Константинопольських патріархів. Бо, коли у 1308 р. патріарх Афанасій I вирішив об’єднати дві митрополії на чолі з Митрополитом Київським і всієї Русі Петром, галицькі єпархії його не визнали, через цей факт у 1331 році Константинопольський патріарх Ісайя офіційно відновив Галицьку митрополію, призначивши митрополитом Гавриїла. Не вдаючись у подальші історичні перипетії, відзначим, що де-факто Галицька митрополія проіснувала до 1458 р., коли після самовільного відокремлення Московської митрополії, Константинопольський патріарх провів реорганізацію Київської митрополії, зокрема, надавши Київським митрополитам титул «Митрополит Київський, Галицький та всієї Русі».

Ще менше переймалися «софійськістю» у Великому Князівстві Литовському, яке створилося на білорусько-балтських землях, які й до того мали досить непрості відносини з Києвом. Біля 1317 р. тут була створена окрема Литовська митрополія з центром у білоруському Новгородку. А у подальшому, після 1458 р., саме міста Новгородок та Вільно робляться центрами Київської митрополії Константинопольського патріархату. І це при тому, що ще у 1362 р. Великий князь Ольгерд визволив Київ від татар.

Від 1474 р. роль Константинополя у житті православних білорусів та українців остаточно робиться мінімальною, бо обрання Київських митрополитів відбувається виключно на архієрейських соборах Великого Князівства Литовського (Речі Посполитої), а благословення Константинопольського патріарха формальним – відповідною грамотою. При цьому, практично всіх «білоруських» Київських митрополитів мало цікавить не тільки Київський Софійський собор (як і сама ідея софійськості), а навіть і Полоцький. Єдиним Київським митрополитом, про якого

достовірно відомо, що він бажав навідати Київ був святитель Макарій I (†1 травня 1497), який загинув від рук татар…

Перенос центру духовного та адміністративного життя Київської митрополії у Новгородок та Вільно остаточно руйнує значення Києва як кафедрального міста. Софійський монастир починає бути виключно місцем проживання митрополичого намісника, переважно світської людини (особи), основною справою якої був збір податків з маєтків та київських храмів. З історії Києва випливає, що Софійський собор не відігравав якось значної ролі у духовному чи адміністративному житті міста. Бо, після нападу на Київ кримського хана Менґлі-Ґірея у 1482 р. стояв півзруйнований аж до 1577 р., коли його «трохи відремонтував храм намісник митрополита Іллі Кучі — Богуш Гулькевич-Глібовський»[15]. Однак, цей ремонт був явно незначним, бо вже у 1595 р., Рейнольд Гейденштейн описує стан собору як «знищений» та додає, що «служби там не здійснюються», а «даху на ньому немає»[16].

Загалом, відсутність цікавості до храмового комплексу Святої Софії у Києві з боку Київських митрополитів та священиків, привело до того, що у кінці XVI ст. вона опинилася у власності якогось «жовніра» та «єретика»[17]

Певна зміна статусу Софійського монастиря відбулася після Брестського уніатського собору 1596 р., коли він зробився певним символом та адміністративним центром уніатів у Києві через перебування там намісника Київських уніатських митрополитів. Немає жодних достовірних, у тому числі й археологічних відомостів, що уніати спробували ремонтувати саме храм. Тому, напад православних киян та витискання уніатів з комплексу Софійського монастиря у 1624 р., на нашу думку, був радше актом руйнації їх адміністрації, як такої, ніж боротьбою за зруйнований храм.

З вище викладеного, можна зробити висновок, що після руйнації Києва татарами у 1240 р. і до першої чверті XVII ст., Софійський собор та сама ідея софійської симфонії, практично не цікавили, ані володарів нових держав, ані Київських (Галицьких, Литовських) митрополитів, ані самих киян, які допустили його

---

[15] Полонська-Василенко Н. Історія України. Т. 1. К.,1995, ст. 513.

[16] Сборник материалов для исторической топографии Кіева и его окрестностей (Отдел II. Известия очевидцев, современников и иностранных писателей). К., 1874, ст. 23-24.

[17] Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею. Т. 3, СПб.,1848, акт № 83.

руйнацію. Відповідно, казати про його якісь особливий духовний та (або) адміністративній внесок в історію Київського Православ'я у цей час не випадає.

IV. Від 1624 р. і до періоду Визвольних змагань XX ст.

Відновлення православної ієрархії, а потім і офіційна легалізація Київської православної митрополії Константинопольського патріархату в Речі Посполитій, центром якої знову став Київ, виникло питання про облаштування постійного адміністративного центру, яким мусив стати храмовий комплекс Святої Софії. Саме тому, вже у часі виборів свт. Петра Могили митрополитом Київським, за ним залишалася посада Києво-Печерського архімандрита «до кінця його життя», бо вона мусила давати кошти «для відновлення митрополичої київської церкви пресвятої Премудрості або Софії, що знаходиться у зруйнованому стані»[18].

Тут варто зауважити, що всупереч твердженням деяких сучасних католицьких науковців, документи 1633 р. свідчать – свт. Петро Могила офіційно прийняв Київську Софію від уніатів у геть зруйнованому стані: «без даху, майже цілком позбавлену внутрішнього оздоблення, яка не мала святих ікон, сосудів і священних риз»[19].

Саме свт. Петро Могила розпочав «реабілітацію» Святої Софії як адміністративного центру Київської митрополії, яка є «єдиному народу нашого православного оздобою, головою і матір'ю всіх церков»[20]. Він відразу розпочинає реставрацію собору, а у 1638 р. засновує при ньому чоловічий монастир, який, на нашу думку, мусив забезпечувати постійне служіння у соборі та здійснювати обслуговування митрополичої резиденції.

На нашу думку, матеріальне відновлення Софії Київської, а також спроби надати їй першість серед храмів Київської митрополії, пов'язана з намаганнями свт. Петра Могили, а також його наступника, митрополита Сильвестра Косова, вибороти у Константинополя автокефальний статус для Київського Православ'я, де Київ є кафедральним містом не тільки номінально, а й практично. І цей

---

[18] Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники: (опыт историческаго изследования). Т. 1, К., 1883, ст. 537-538.

[19] Акты, относящіеся къ исторіи Южной и Западной Россіи. Т. 3, СПб., 1861, акт № 18.

[20] Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники: (опыт историческаго изследования). Т. 1, К., 1883, додаток № LXXXVI.

статус обидва митрополити пов'язували з відновленням України як держави, спробуючи переконати Богдана Хмельницького вести війну не за чергові козацькі привілеї, а саме за Українську Державність. У певному сенсі тут можна побачити спробу відновлення ідеї візантійської симфонії, але вже нової, переосмисленої на ґрунті козацької демократії та церковної соборності. У цю гіпотезу навіть цілком вкладається заповіт митрополита Сильвестра поховати себе саме у Софійському соборі, що й було виконано.

Однак, коли роль Софійського собору як центру Київської митрополії та його ролі у спробі привести українських гетьманів, найперше Богдана Хмельницького, на державотворчий шлях, не викликає питань, то його визначна роль саме як духовно-просвітницького центру Українського Православ'я XVII ст., як це сьогодні спробує довести ряд дослідників, викликає певні заперечення.

Так, найперше варто згадати про те, що реальні засновники саме київського православного відродження та традиції народилися, виховувалися й отримали освіту по-за Україною. У Київ вони прибули в зрілому віці, вже сформованими особами. І коли свт. Петра Могилу ще якось можна пов'язати з українським вихованням через початкову освіту у Львівській братській школі, то митрополит Сильвестр Косів був вихованцем представником виключно білоруської гілки Київського Православ'я. При цьому варто згадати, що від самого початку своєї діяльності на посаді архімандрита Києво-Печерського монастиря, свт. Петро Могила мав дуже конфліктні відносини з Київським православним братством, а уже будучи митрополитом він – виступив і проти Львівського православного братства[21].

Також, і у могилянських виданнях можна спостерігати, що свт. Петро Могила головним чином звертався до Віленської (білоруської) та грецької православних традицій, ніж до Львівської (української) традиції.

Наприклад, найбільша кількість запозичень Київського Служебника доводиться на видання Віленського 1617.г. Так, у вступних молитвах київського видання Служебник (1629 р.) свт. Петро Могила дотримується тексту віленського видання 1617 року (додавши, після слів віленського Служебника «Г'ді посли руку

[21] Памятники Временной Комиссии… Т. III. К., 1852,

твою», ланцюг власних рубрик та молитов)[22]. А в своєму Требнику 1647 року він повністю передрукував «Науку ієрею» з того самого віленського служебника.

Крім того, у Требнику митрополита Петра Могили дано «126 чинів, з того числа 37 нових, і 20 з них невідомі ні в грецьких, ні слов'янських Требниках»[23]. Деякі дослідники, зокрема професор А. Карташов, взагалі вважають – більшу частину чинів і молитов свт. Петро Могила взяв з «Rituale» папи Павла V, який був надрукований хорватською мовою у 1637 р.[24].

Найближчим помічником та спадкоємцем свт. Петра Могили на Київській кафедрі був митрополит Сильвестр Косів († 13 (23) квітня 1657 р.), вихований, як ми вже відзначали вище, виключно на білоруській православній традиції, яку він і впроваджував як викладач та префект Києво-Могилянської колегії.

Але, для нас головним є не особливості могилянської традиції та обрядовості (власне духовна складова Київського Православ'я XVII ст.), а той факт, що вони аніяким чином не були пов'язані з Софійським монастирем та собором. Тут центрами були Києво-Печерський монастир, де розташовувалася друкарня, і наукові могилянський гурток у колегії, яким з 1631 р. опікувався майбутній митрополит Сильвестр Косів.

Отже, на нашу думку, навіть у часі нового відродження Києва як реального кафедрального міста Київської православної митрополії, Київська Софія відігравала виключно роль адміністративного центру, навколо якого мусили гуртуватися православні Речі Посполитої (Білорусі й України). Щодо сакралізації власне Софійського собору, то коли вона і була присутня у висловлюваннях і твердженнях свт. Петра Могили та митрополита Сильвестра Косова, то знов же носила візантійський адміністративний символізм – боротьбу за власну автокефальну Київську Православну Церкву в глобальному масштабі старовинної Київської митрополії Константинопольського патріархату.

У подальшому, після Андрусівського перемир'я (1667 р.), Київ відходить до Московії. Розпочинається поступова повзуча

---

[22] Литургиярион сиест Служебник, Киев, 1629, ст.105-110.
[23] Полонська-Василенко Н. Особливості Української Православної Церкви // Українські Збірник — Інституту для вивчення СССР, кн.14, Мюнхен, 1958, ст. 63-64.
[24] Карташов А.В. Очерки по истории русской церкви. Т. 2, Париж, 1959 г., М., 1999, ст. 287.

анексія Київської митрополії Московським патріархатом, а після її здійснення – нівелювання її до стану звичайної єпархії. У 1786 р. відбувається ліквідація Софійського монастиря, а з 1 вересня 1797 року Київська єпархія збігається з межами Київської губернії[25]. Софійський собор робиться виключно одним з багатьох єпархіальних кафедральних соборів Російської Православної Церкви. І саме, у такому стані він перебував до 1917 року.

Щодо самої ідеї «софійськості», то коли загалом аналізувати її втілення в українському русі другої полови XIX – початку XX стст., вона також, як і раніше, стає найперше державною, ностальгічною згадкою про Київську Русь та період козацьких змагань XVII ст. При цьому власне духовне-християнське наповнення українства було найбільш пов'язано з постаттю св. Рівноапостольного князя Володимира. Саме тому, коли українська інтелігенція та священики висунули ідею встановлення пам'ятника святому князю Володимиру Великому на високій горі над Хрещатиком (1853 р.), ця ідея викликала заперечення Київського митрополита Філарета (Амфітеатрова). Навіть, після отримання урядового дозволу та закінчення будівництва пам'ятника святому Володимиру, владика Філарет заборонив підвладним йому архієреям і священикам «бути присутніми на врочистостях та освячувати новозбудований пам'ятник».

V. Українська Державність та Софійська ідея у 1917-1929 рр.

Лютнева революція 1917 р. дала народам колишньої Російської імперії шанс отримати власну державність. Не була виключенням і Україна. Одночасно, з державотворенням відбувалася й боротьба за церковну автокефалію. Хоча, тогочасні документи практично не вміщують якихось згадок про «софійську ідею», а провідні монографії, зокрема праця І. Власовського «Нарис історії Української Православної Церкви» (том 4-1), обходять це питання мовчанням, ми можемо, аналізуючи певні події, реконструювати певні тогочасні погляди на це питання.

Не вдаючись у історію релігійних подій в Україні, які відбувалися у 1917-1918 рр., можна сказати, що першим, хто звернувся до ідеї «софійськості» саме у її варіанті державно-візантійської симфонії, був гетьман Петро Скоропадський. Саме його,

---

[25] Киевская епархия. // Древо. Открытая православная энциклопедия https://drevo-info.ru/articles/412.html

26 квітня 1918 р., у Софійському соборі було миропомазано на «гетьмана всієї України». При цьому, чин здійснив фактичний керівник Київської митрополії – архієпископ Никодим (Кротов).

На нашу думку, Петро Скоропадський був прибічником ідеї отримання повної незалежності Українського Православ'я та надання йому державного статусу. Про це, як свідчать історики, гетьман Петро Скоропадський говорив на Соборі Української Церкви 20 липня 1918 р.[26]. І хоча, собор прийняв постанову виключно про «автономний статус Православної Церкви в Україні»[27], це був вже певний крок до авкофального статусу.

Однак, як свідчать документи, ані в постанові Українського собору, ані у її затвердженні «Всеросійським собором»[28], немає згадки про Київ, як кафедральне місто, та, відповідно, про кафедральний статус Софійського собору. Можна висунути гіпотезу про те, що для всіх це було очевидно і не вимагало окремих рішень. Або це питання мало (не достатньо) цікавило учасників соборів.

Певним поворотом до ідеї «софійськості», а саме символізму Софії Київської як духовного центру Помісності Українського Православ'я, зробився Всеукраїнський Церковний Собор, який відкрився 1 жовтня 1921 р. саме у соборі та на якому було оголошено про створення Української Автокефальної Православної Церкви (формації 1921 р. або липківської). Там же, у Софійському соборі, 23 жовтня відбулася «хіротонія» прот. Василя Липківського на Київського митрополита, а також «висвячення» інших «архієреїв» УАПЦ (л). Фактично, з цього часу, не дивлячись на всю антиканонічність УАПЦ (л), Київський Софійський собор стає символом не тільки державної, а і духовної незалежності України (Українського Православ'я).

Отже, на нашу думку, можна зробити висновок, що у 1917-1921 рр. відбулося, найперше певне відродження українського державного символізму Софії Київської, а у подальшому – і як центру духовної незалежності Українського Православ'я.

---

[26] Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. Т IV, частина I. К., 1998, ст. 45-46.
[27] Священний Собор Православной Российской Церкви. Собрание определений и постановлений. Выпуск четвёртый. Приложение к деяниям второе. М., 1918, ст. 17-19.
[28] Там же, ст. 15-16.

VI. Радянські часи (1929 – 1992 рр.)

У 1929 р. комплекс Софії Київської зупиняє своє існування як церковна одиниця та переходить у державну власність, а з моменту 1934 р. він вважається Державним історико-архітектурним заповідником. Тому, з цього часу ми можемо казати про Київську Софію виключно як національний символ, який використовувався українськими церковними, науковими та літературними діячами, при цьому – переважно у діаспорі (у 1921-1939 рр. також Західній України, яка була у складі Польщі).

Отже, не вдаючись у детальний розбір багатьох релігійних, історичних та літературних творів, можна зробити висновок, що основним виразом теми «софійськості» було прагнення саме української державності у її духовному вимірі, який показував її на прикладі Київської Руси, Святого рівноапостольного князя Володимира, благовірного князя Ярослава Мудрого, а також інших історичних особистостей, зокрема і провідних діячів Київського Православ'я.

Ще один вираз софійськості знайшов свій відбиток у богословсько-історичному обґрунтуванні ідеї Української Православної Автокефалії, де Київській Софії повертали атрибутику майбутнього головного храму Православної України, яку, як ми відзначали вище, започаткував свт. Петро Могила. У цій ідеї Софійськість – це синонім автокефальної Православної Церкви України, рівної серед рівних церков-сестер Вселенського Православ'я. І тут, на наш погляд, теж йдеться про духовне прагнення українців до власної державності, адже незалежна (автокефальна) Церква може відбутися виключно у Незалежній Україні.

Також варто звернутися до наповнення ідеї «софійськості», яка притаманна українським греко-католикам та внесена в їх життя кардиналом Йосипом Сліпим (†1984) після його визволення з радянських таборів у 1963 р. Ця ідея виникла з ідеології митр. Андрія Шептицького, а саме його прагнення «навернення Руси» та «руху на Схід» – фактично неприхованого прозелітизму та знищення Православ'я[29]. Для послідовників уніатського митрополита, першим з яких і був кардинал Йосип, «вхід у Софію» був апогеєм та духовно-матеріальним символом католицької перемоги над православними. Саме тому, він заповідав своїм

---

[29] Кудрик В. Маловідоме з історії греко-католицької Церкви. Т. II. Винипег, Манітоба, 1955, ст. 9-10, 209.

наступникам остаточно поховати себе у Святій Софії: «в підземельній гробниці оновленого Собору Святої Софії Київської спокійно спочив би я, коли буду плоттю померлий!»[30]

На нашу думку, підсумовуючи символізм та вираз софійськості у радянську добу, можна зробити висновок, що Софія Київська була духовним центром, який втілював надію та боротьбу за відновлення Незалежної України й Помісного статусу Українського Православ'я.

VII. Софійськість у Незалежній Україні та створення Православної Церкви України

У 1989 р. відбулося відродження Української Автокефальної Православної Церкви в Україні. Це був вияв духовної боротьби за Незалежну Україну та Київ як центр її державного та духовного життя. У цьому вимірі ідея софійськості знову набуває державно-духовного наповнення, яке було їй притаманне з XVII ст. І хоча, Україна отримала державну незалежність у 1992 р., архієреї, священики, миряни, усі українські патріоти, зокрема і кращі представники інтелігенції, розуміли, що без визнаної автокефальної Православної Церкви України, при пануванні Московського Патріархату, без духовної незалежності від «Москви та Риму», українська держава не відбудеться.

Однак, на відміну від попередніх періодів, особливістю новітньої «софійськості», яку сповідали УАПЦ та УПЦ КП, була потреба її «матеріального втілення», а саме офіційний вхід у Софію для здійснення богослужіння та своєї діяльності. Здійснення такого акту було б реальною духовною підтримкою та визнання Державою необхідності автокефального статусу Українського Православ'я. Це добре розуміли в Московському Патріархаті, тому робилося все, щоб Київська Софія, коли її неможливо отримати у користування, залишалася у статусі «історичного музею». При цьому, саме боротьба Москви проти матеріального втілення софійськості як нового варіанту православної симфонії в Україні (духовної опори незалежності), зробилося чи не основним підґрунтям сутичок міліції та вірних у часі поховання патріарха Володимира (Романюка) 18 липня 1995 р.

---

[30] Заповіт Блаженнішого Патріярха Йосифа Сліпого / http://dds.edu.ua/ua/articles/2/duhovna-svitlytsa/rik-patriarha-josyfa/952-zapovit-patriarha.html

На нашу думку, вже з кінця 80-х – початку 90-х років XX ст. «матеріальна софійськість» та «новітня симфонія» – робиться частиною боротьби за визнання Помісного статусу Українського Православ'я. Разом з тим, інертне мислення очільників України щодо необхідності автокефалії, надовго заморожує цей процес. При цьому робиться спроба нівелювання роль Святої Софії в Українському Православ'ї, як духовної основи України через проведення незрозумілих «міжконфесійних молитов», коли у храм вводилися представники конфесій, які не мали жодного стосунку до святині.

Тільки, після перемоги «Революції гідності» та приходу до влади Президента Петра Порошенко, починається втілення нового осмислення православної симфонії, а саме спільна діяльність Православних Церков (УАПЦ і УПЦ КП), виконавчої та законодавчої влади України за об'єднання православних та отримання канонічного автокефального статусу. У цьому процесі Київська Софія мусила стати реальним об'єднавчим духовним центром.

Першим кроком на шляху втілення новітньої софійськісті було відновлення богослужбового життя у малій або як її ще називають – Теплій Софії, що відбулося 21 лютого 2016 р., коли «храм було освячено на честь святого благовірного князя Ярослава Мудрого»[31].

Відповіддю на активне відродження ідеї саме державно-духовної софійськості та включення в її матеріальній складовій, було заснування, у березні того ж 2016 р., тогочасним клiриком Московського Патріархату в Україні, прот. Георгієм Коваленко, «Відкритого православного університету Святої Софії-Премудрості». При цьому, на наш погляд, головним відрізненням «софійськості» цього університету було виключення з її елементів державницьких та автокефальних, та заміна їх на якусь «загально християнську», позаконфесійну та позанаціональну духовність. Цей, чисто сакральний, погляд на «софійськість» та Софійський собор, зберігся у цьому університеті й після долучення протоірей Георгія Коваленко до Православної Церкви України.

Однак, остаточне втілення софійськісті, як новітньої православної симфонії, де вона є духовним та адміністративним центром Українського Православ'я – Православної Церкви України,

[31] Мала (Тепла) Софія / https://sophiya.kiev.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=25&Itemid=156

відбулося з часу Київського об'єднавчого собору 2018 р, що проходив саме у стінах Святої Софії у присутності голови держави – Президента України Петра Порошенко. У подальшому ця софійська симфонія знайшла свій відображення у тексті Томосу про автокефалію, акті інтронізації Предстоятеля ПЦУ, Блаженішого митрополита Епіфанія, саме у Софійському соборі, традиційне проведення у стінах комплексу Софійського собору засідань Священного Синоду ПЦУ, а також найбільш важливих богослужінь[32].

VII. Висновки

Софія Київська була побудована в Києві, столиці Київської Русі, як символ державності, адже київські князі намагалися переймати символізм Візантійської імперії. Однак, через ставлення Константинопольських патріархів, найперше відмову Київському Православ'ю у обранні власних митрополитів, реальна православна симфонія не відбулася. При цьому, господарювання митрополитів-греків у соборі не дало йому зробитися реальним духовним центром Київської Русі, а залишили собор виключно адміністративним центром Київської митрополії, презентаційним державним собором.

Руйнація Києва, позбавлення його реального статусу кафедрального міста та остаточний розпад Київської Русі як держави, а також, через певні причини, нецікавість до собору навіть самих киян, привели практично до повного занепаду Київської Софії, забуття самої ідеї візантійської «софійськості».

Нове життя Софійському собору, а також переосмисленої ідеї «софійськості» як державно-духовного союзу, відродження державотворчого процесу через досягнення незалежності (автокефалії) Православної Церкви разом з незалежністю Держави, спробував втілити у життя свт. Петро Могила та його наступник – митрополит Сильвестр Косів. Однак, окупація Московією лівобережної України, анексія Київської митрополії Московським Патріархатом, привели до незведення митрополії до звичайної

---

[32] «Щоб краще роздивитися правильний шлях у майбутнє, треба добре знати про своє минуле», – Митрополит Епіфаній https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/shhob-krashhe-rozdyvytysya-pravylnyj-shlyah-u-majbutnye-treba-dobre-znaty-pro-svoye-mynule-mytropolyt-epifanij/

єпархії Російської Православної Церкви, а Софійського собору – до одного з звичайних кафедральних храмів.

Відродження ідеї софійськості відбулося з повстанням українського руху в другій половині XIX ст. як символу державної та духовної незалежності. Ця ідея отримала свій розвиток у XX сторіччі під час Визвольних Змагань, зокрема у миропомазанні Петра Скоропадського на «гетьмана всієї України», а також у проголошенні УАПЦ (л) у 1921 р.

Ідея «софійськості», як духовного центру та одного з головних чинників реальної незалежності України, плекалася в українському русі на протязі багатьох років, та отримала своє остаточне втілення у Київському об'єднавчому соборі 2018 р., інтронізації Предстоятеля Православної Церкви України та реального центру Української Православної Помісності.

Отже, Київська Софійськість – це історичне духовне втілення Незалежної України у її сучасній державній православній симфонії, бо більш ніж 80% українців визнають себе православними, з яких більшість відносить себе до Православної Церкви України.

ПОВЕРТАННЯ ДО ДЖЕРЕЛ АБО МАРНОТРАТСТВО? ПРО ПРОБЛЕМУ ВІДРОДЖЕННЯ ДИЯКОНИС У ПРАВОСЛАВНІЙ ЦЕРКВІ

Дискусії відносно відновлення служіння дияконис у Православній Церкві велися ще з XIX ст., однак увесь цей час питання залишалося більш теоретичним, було переважно прерогативою істориків та літургістів. Однак, 16 листопада 2016 р., Олександрійський патріархат прийняв рішення про відновлення служіння дияконис[1], а вже в кінці лютого 2017 р., Патріарх Олександрійський і всієї Африки Теодор II присвятив в дияконаси кілька жінок [2]. Ця подія підняла питання служіння дияконис на цілком інший рівень, адже воно вже практично стосувалося всієї повноти Вселенського Православ'я. Найперше – через канонічне ставлення до посвячених Олександрійським патріархом жінок. Не залишилося в стороні і Українське Православ'я, де деякі священики і науковці побачили в цьому позитивний прогрес у питанні служіння жінок у Православній Церкві, а дехто – небезпечну для православ'я ліберальну тенденцію.

У цій статті ми спробуємо провести невеликий історичний аналіз служіння дияконис та відповісти на питання: чи потрібне відродження подібного жіночого служіння у Православній Церкві загалом, та зокрема і в Українському Православ'ї.

Відразу варто відкинути закиди деяких науковців та журналістів про потребу введення чину дияконис для розвитку церковного і соціального служіння жінок-мирянок у Православній Церкві. Не дивлячись на те, що чину дияконис ніколи не існувало в Київській православній традиції, ми ще з X – XI ст. ми маємо власні, чудові форми участі жінок у церковному житті Київської Русі, яке знайшло своє продовження в діяльності православних братств Київської православ-

---

[1] ΔΕΥΤΕΡΗ ΗΜΕΡΑ ΣΥΝΕΔΡΙΑΣΕΩΣ ΤΗΣ ΙΕΡΑΣ ΣΥΝΟΔΟΥ ΤΟΥ ΠΑΤΡΙΑΡΧΕΙΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ // http://www.patriarchateofalexandria.com/index.php?module=news&action=details&id=1207

[2] Патриарх Александрийский посвятил несколько женщин в диакониссы Патриарх Александрийский посвятил несколько женщин в диакониссы // http://www.religion.in.ua/news/foreign_news/35733-patriarx-aleksandrijskij-posvyatil-neskolko-zhenshhin-v-diakonissy.html

ної митрополії, сучасної активної участі жінок у церковно-парафіяльному житті (спів, читання часів та Апостолу), мистецьких, соціально-освітніх та гуманітарних ініціативах Православної Церкви України.

Власне немає ніяких проблем з реалізацією жінок у церковному житті і в інших Православних Церквах Константинопольської традиції, де також діють різноманітні форми залучення жінок у церковному та християнсько-соціальному служінні.

На наш погляд, головним питанням потреби відродження цього чину в наш час є, власне, питання вимог до кандидаток у дияконіси, умов їх подальшого життя та обов'язків у церковному служінні. Тому нам варто звернутися до історичних документів.

Найбільш повний перелік вимог до жінок, які б бажали бути дияконісами, ми знаходимо в «Новелах Юстиніана» (Novellae Constitutiones), які датуються VI ст. Так, це мусять бути праведні жінки, які обираються з безшлюбних або єдиношлюбних вдів, їх вік не може бути ні занадто юним, ні похилим, але повинен «наближатися до 50 років»; жінок молодше цього віку можна поставляти в дияконіси. тільки з числа черниць у монастирях. Після поставлення дияконіси вже не мали права вступати в шлюб[3].

Що до обов'язків дияконіс, то вони найперше виписані в «Навчанні апостолів» (Didascalia Apostolorum): при хрещенні жінок помазання їх по всьому тілу св. єлеєм і сприйняття від хрестильної купелі, відвідування жінок в їх будинках з метою надання допомоги в хворобі, брати участь у спілкуванні єпископа з жіночою частиною громади. Тобто все те, що, по слову того ж «навчання», чоловіку-диякону робити неможна з моральних підстав[4].

Наведений вище список обов'язків дияконіс, трохи розширюється в літургійно-канонічному пам'ятнику «Заповіт Господа нашого Ісуса Христа» (Testamentum Domini nostri Jesu Christi), у якому згадується особливе служіння: носити Святі Дари додому для причастя вагітних жінок, які не можуть самостійно прийти на літургію[5]. Це служіння, як вважають історики, у подальшому трансформувалося на Сході в право носити Святі

[3] Das Corpus Juris Civilis / Theodore Mommsen. — Berlin: Weidmann, 1889-1895, 6.6.

[4] Didascaliae Apostolorum fragmenta Veronensia latina / Hrsg. E. Hauler. Lipsiae, 1900, 16.3.

[5] Testamentum Domini nostri Jesu Christi. Moguntiae, 1899, 2.20.

Дари християнам, які знаходяться в місцях, куди мужчинам входити неможна. Переважно це були місця утримання християнських бранців[6].

При цьому, як відзначає свт. Епіфаній Кіпрський (IV ст.): «В Церкві існує чин дияконис, він встановлений не для священнодійства і не для доручення їм чогось подібного, але тільки заради охорони честі жіночої статі або під час хрещення, або при нагляді за стражданням або хворобою, так і просто у всіх випадках, коли оголюється тіло жінки, щоб воно не було видиме священикам, але тільки дияконисі, яка в необхідний момент отримує наказ від священика піклуватися про жінку при оголенні її тіла, яке надійно охороняється встановленим в Церкві відповідно до міри канону строгим чином дияконис. Бо слово Боже не дозволяє жінці ні «в церкві промовляти», ні «панувати над чоловіком»». Також на те, що дияконися не мали священичого (дияконського) служіння вказує і те, що вони причащалися як миряни[7].

Таким чином, можна виділити два моменту особливої допомоги, яку дияконися надавали священику в його служінні: допомога при хрещенні дорослих жінок (помазання їх тіла миром) та подання Святих Тайн християнам у таких місцях, куди мужчинам вхід заборонений. До цього можна додати право дияконис здійснювати прибирання у вівтарі, без права торкатися жертовника і престолу, що відбувалося поза часом уставних богослужінь.

Що до першого, то ця функція зробилася неактуальною, бо вже протягом багатьох століть помазання охрещених святим єлеєм по всьому тілу замінено помазанням окремих частин тіла. Крім того, таїнство Хрещення частіше відбувається над дітьми, а не над дорослими, а потреба спеціальної допомоги саме богопосвяченої особи для одягання хрестильного одягу в баптистерії відпала.

Також практично відпала потреба відсилати саме жінку зі святими дарами, бо навіть у більшості мусульманських країн не збереглися заборони в допуску до жінок священиків та лікарів-мужчин. Єдине обмеження, яке нам вдалося знайти в певних культурах, священик мусить бути ченцем.

Практика архієрейського благословення жінці (черниці) на надання причастя в виключних випадках (погрози смерті), залишилася

---

[6] Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et amphilochia / Ed. B. Laourdas, L. G. Westerink. Lpz., Vol. 1, 1983, p. 166.
[7] Testamentum Domini nostri Jesu Christi. Moguntiae, 1899, 1.19.

тільки в окремих жіночих монастирях, де немає постійно проживаючого священика або де його важко покликати (скити, відлюдні монастирі). Для цього запасні Святі Дари знаходяться не на престолі, а в окремому місці, звідки їх може взяти одна із сестер. Зазвичай, це одна з найстаріших черниць у певному жіночому віковому стані.

Теж саме можна сказати і про здійснення жінками (дияконисами) прибирання у вівтарі храму, необхідність у якому поступово відпала через зміни в церковно-громадському житті. Цей звичай залишився, як винятковий, виключно в храмах православних жіночих монастирів, де цим, при необхідності, займаються старші по віку черниці з особистого благословення правлячого архієрея.

Перейняли черниці й інше служіння, де потрібні певні морально-етичні обмеження: догляд домашнім господарством архієрея, догляд за одинокими старими священиками, виховання дітей у притулках при монастирях і т.д. А подальший розвиток жіночого чернецтва надав їм можливість та навіть обов'язок займатися й «соціальним служінням»: допомога хворим у лікарнях, богадільнях, іконописних майстернях, скрипторіях, школах…

Отже, як ми бачимо з канонічно-історичних документів, вимоги до бажаючих стати дияконисами, їх подальше життя та служіння, практично аналогічне жіночому чернецтву. Тому цілком природно, що історія зникнення чину дияконис чітко пов'язана з повстанням та поширенням функцій служіння жіночого чернецтва, як у Православній, так і Католицькій Церкві, які цілком перейняла на себе функції дияконис.

Власне тому, що вимоги до дияконис аналогічні чернечим, усі спроби відродження саме православного чину дияконис у XIX – початку XX ст. були скеровані: або на запровадження «індивідуального чернецтва» для соціального служіння поза монастирем, а часом і поза храмом[8]; або «поглибленого» служіння черниць, які вже жили в монастирях[9].

У першому випадку мова йшла про жінок, які прийняли певне посвячення, аналогічно посвяченню дияконис у ранній церкві, але, на відміну від тогочасних черниць, продовжує жити дома та здійснює соціальне служіння в миру, у другому – дозволити черниці якісь допоміжні дії в вівтарі, як поза богослужінням, так і в часі служіння священика.

---

[8] Постернак А. В. Женское служение в ранней христ. Церкви (I-VI вв.) // Альфа и Омега. М., 1996. № 2/3(9/10), ст. 244.
[9] Постернак А. В Очерки по истории общин сестер милосердия. М., 2001, ст. 212-219.

Виходячи з вищевикладеного, зрозуміло, що при сучасному різноманітному служінні черниць (робота в школах, лікарнях, хосписах, соціальних притулках і т.д.), відродження чину дияконис не має ніякого змісту. А особливі, часом виняткові обов'язки черниць, у тому числі й прибирання у вівтарі монастирського храму, можуть, у разі потреби, здійснюватися по звичайному благословенню правлячого архієрея.

Таким чином, на нашу думку, немає ніякого змісту у запровадженні (відродженні) чину православних дияконис не тільки в Українському Православ'ї, але і в структурі Вселенського Православ'я.

З вище викладеного виникає логічне питання: Для чого в Олександрійській Православній Церкві, де становище з жіночим чернецтвом не ліпше і не гірше, ніж у інших Православних Церквах, офіційно відроджувати чин дияконис і чому це так непокоїть провідних богословів та каноністів сучасності?

Загальний моніторинг православних ресурсів різних юрисдикцій показує, що найбільше занепокоєння викликає сама форма відродження чину, а також подальші дії Олександрійського патріарха по поставленню дияконис.

Так, у рішенні архієрейського синоду Олександрійського патріархату про відродження чину дияконис, а також у інших післясинодних документах, ніяк не окреслюються питання їх поставлення та подальшого служіння. Це дає дуже широку можливість інтерпретації обов'язків та прав дияконис у Церкві, зокрема і під час богослужіння.

Більш того, хоча існують старовинні грецькі та грузинські списки, де подається чин поставлення дияконис VIII – XI століть, Олександрійський патріарх, при поставленні дияконис у лютому 2017 р., використовує чин поставлення іподияконів, чим, фактично вводить жінок у коло церковного богослужебного кліру, що, цілком справедливо, може відкрити і шлях до жіночого священства, як це вже відбулося в англіканської деномінації.

При цьому, критики Олександрійського патріарха Теодор II, нагадують, що спроби надати, саме через чин дияконис, навіть старшим черницям, права іподияконського служіння вже мали місця в Православній Церкви та були засуджені.

Так, ще у 1911 році, митрополит Нектарій Егейський, який в той час жив на спокої в Свято-Троїцькому монастирі на острові Егина, посилаючись на відсутність іподияконів для архієрейського служіння, звершив рукоположення кількох старших черниць у дияконіси, надав

їм право ношення стихаря, ораря та поручів. Викликаний для пояснень до архієпископа Афінського Феокліта, він пояснював свої дії, серед іншого, і дуже спірним історичним правом дияконис прислуговувати у вівтарі. Після певних досліджень, було встановлено, що в традиції Константинопольської Патріархії V – XII ст., а також у загальній християнській історії, дияконіси мали право тільки прибирати в вівтарі, не торкаючись жертовника і престолу, але аніяк не нести послух іподияконів або навіть знаходитися в вівтарі під час богослужіння. Згідно з висновками комісії, архієпископ Феокліт заборонив використання дияконис не тільки в якості іподияконів, а і звичайних вівртарників. У подальшому таку позицію підтримали Вселенські патріархи Йоаким III та Герман V[10].

При цьому варто пам'ятати, що клір Православної Церкви формується шляхом ступенів, тому іподияконська хіротесія, коли спиратися на канонічне право та традицію, де-юре відкриває шлях до дияконської та пресвітерської хіротоній, а в далій і до архієрейської.

Ось тому, на наш погляд, дії Олександрійського Патріархату дійсно мають досить небезпечний і навіть провокативний характер, які може викликати глибокий богословсько-канонічний розкол Вселенського Православ'я через запровадження де-факто практики жіночого священства.

Таким чином, навіть наше невелике дослідження показує, що відродження чину дияконис в Українському православ'ї немає ніякого змісту. Більше того, коли певні кола спробують переконати в потрібності цього чину в Православній Церкві, то вони думають не про вдосконалення служіння, а про спроби скерувати нашу Церкву на шлях протестантської деградації в вигляді поступового запровадження жіночого священства.

[10] Святитель Нектарий Эгинский. М., 1996, ст. 42.

ДО ПИТАННЯ ЗАГАЛЬНОЦЕРКОВНОГО ВИЗНАННЯ ЮРИСДИКЦІЙНИХ КАНОНІЗАЦІЙ

При формуванні церковних календарів кожної Помісної Православної Церкви одним з ключових проблем є питання ставлення до юрисдикційних канонізацій інших Православних Церков, бо прославлення нових святих відбувається практично безупинно. На жаль, чітких канонічних приписів, відносно внесення «чужих» святих у власні календарі на сьогодні немає. Реально превалюють три, практично взаємовиключні, підходу до цієї проблеми: 1) Рішення про загальнецерковне (Вселенське) вшанування святих окремих Православних Церков є історичною прерогативою Константинопольського Патріарха. Тільки йому належить остаточне рішення відносно канонізації; 2) Канонізація, що здійснена вповноваженим органом окремої Помісної Православної Церкви (помісним собором, архієрейським собором або архієрейським синодом), вже є достатньою підставою для загальноцерковного вшанування та не потребує додаткових актів з боку Вселенського патріархату або інших Помісних Православних Церков; 3) Рішення про внесення «чужих» святих у власні церковні календарі є прерогативою кожної окремої Помісної Православної Церкви, що здійснюється її предстоятелем або відповідним соборним органом.

У даному невеликому дослідуванні, ми спробуємо провести певний розвитку цього питання опираючись на історію Вселенського православ'я та Київського Православ'я (Київської Православної митрополії).

Вже на початку нашої статті варто відзначити, що проблема загальноцерковного визнання канонізацій, яка була здійснена окремими єпископами (надалі – і юрисдикціями), далеко не нова та повстала ще на початку V ст., коли місцеві канонізації зробилися масовими та не завжди правомірними. Саме тоді, Римський папа Геласій (492-496) заборонив самочинне прославлення та побудову храму на честь чергового нового святого без благословення Риму. У подальшому право на остаточне визнання канонізації декларували Константинопольський Патріарх і Римський понтифік[1], але, як свідчить історія, цей принцип не набув загальноцерковного значення. Це було наслідком того, що питання формаліза-

[1] Дворкин А.П. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви: Курс лекций. Нижний Новгород, 2005, ст. 336.

ції процесу канонізації і внесення нових святих у загальноцерковний календар жодного разу не розглядалося на Вселенських соборах, а Римський папа та Константинопольський патріарх не мали адміністративної влади поза межами своєї канонічної території.

Крім того, місцеві єпископи не втратили право самостійного проголошення нових святих, а предстоятелі заховали тільки визначення дня загального юрисдикційного поминання.

Для підтвердження цієї думки достатньо розглянути формування церковного календаря Константинопольського патріархату та відношення до відповідних календарів інших Помісних Церков.

Так, Статут Великої Церкві містить велику кількість імператорів та імператриць Візантійської імперії, які були прославлені Константинопольським патріархатом. Однак, не дивлячись на поширення даного Статуту в інших Помісних Православних Церквах, культ цих осіб не закріпився поза Константинополем. Більш того, політичні заколоти та зміна династій в самій Візантії привели до того, що на сьогодні деякі імені, що були присутні в константинопольських календарях, історики не здатні ототожнити з певними історичними особистостями (наприклад, імператор Костянтин Новий (3 вересня), Костянтин і Маврикій (в деяких списках Маркіян) з дітьми (28 листопада), імператриця Маркіяна (27 січня) і т д.)[2].

Аналогічно «не прижилася» у календарях інших Помісних Православних Церков і традиція Статуту Великої Церкві вважати святими всіх Константинопольських патріархів, крім відвертих єретиків та грішників, пам'яті яких були об'єднані в групи по кілька святителів за хронологічною ознакою[3]. Навіть у самому Константинопольському патріархаті, через витіснення з ужитку Статуту Великої Церкви, більшість цих канонізацій була де-факто скасована, а частка – пересунута на інші дні константинопольського церковного календаря. Більш того, навіть місяцеслови Київської митрополії Константинопольського Патріархату, «не знають нікого з константинопольських патріархів – наступників Тарасія і Никифора, і лише Третьяковськє Євангеліє кін. XII – поч. XIII ст.ст. вперше призводить під 14 червня пам'ять патріарха

[2] Le Typicon dela Grande Eglise: Ms. Sainte-Croix n 40 Xe siecle / Ed. J. Mateos // Orientalia Christiana Analecta 165. T. I. Roma, 1962, pp. 14, 116, 214.

[3] Там же, pp. 66, 108, 382.

Мефодія (Л. 215 звт.)»[4]. Крім того, у Київській митрополії не дуже намагалися вносити у місцеві календарі «нові візантійські свята, що мали бути відомі на Русі при митрополитах-греках і приїжджаючому з ними грецькому духовенству. … Нові свята не були внесені в Мстиславове Євангеліє, хоча книгу для виготовлення дорогоцінного окладу спеціально возили до Царгорода»[5].

Відповідно і низка канонізацій інших древніх Помісних Церков, зокрема Олександрійської та Єрусалимської, не значилися в константинопольських церковних календарях. Це, на нашу думку, переконливо свідчить, що вже далеко не всі юрисдикційні канонізації першого тисячоліття, носили загальноцерковний характер.

Одночасно, на підставі календарів різних богослужбових статутів, можна казати і про відсутність «монополії» Константинопольського патріархату на встановлення єдиного дня пам'яті і деяким загальноцерковним святим. Це явище добре прослідковується на підставі порівняння Статуту Великої Церкви, Студитського та Єрусалимського Статутів.

Наприклад, використовуючи зведений церковний календар російської дослідниці Ольги Лосевої, зроблений за місяцесловами Київського Православ'я XI – XIV ст., можемо побачити чіткі відмінності:

Табл. 1

Святі	Дати пам'яті	
	Статут ВЦ	Студитський Статут
Св. муч. Симеон, єп. Ерусалімскі, родич Господа (104)	18 вересня	27 квітня
Муч. Феадор, що в Пергії (138-161)	21 вересня	21 квітня
Муч. Уар у Єгипті (бл. 307)	19 жовтня	31 березня
Св. муч. Корнелій (I), сотник	20 жовтня	13 березня
Св. муч. Іпатій, єп. Гангрський (кал. 326)	14 листопада	16 листопада

[4] Лосева О. В., Периодизация древнерусских месяцесловов XI — XIV в.\\Журнал «Древняя Русь». №4, 2001 г., ст.18.
[5] Там же.

Святі	Дати пам'яті	
	Статут ВЦ	Студитський Статут
Ап. від 70-ті Филимон і Архип (I)	23 листопада	22 листопада
Вел. мч. Меркурій (249-259)	25 листопада	26 листопада
Св. Феадот, єп Кіринеї Кіпрській (бл.326)	19 січня	2 березня
Ап. Пармен (I)	2 березня	28 липня
Муч. Павло і Ілуанія (бл. 273)	17 серпня	4 березня
Прп. Герасим, що на Йордані (475)	4 березня	20 березня
Ап. Єрм (I).	8 березня	4 листопада
Муч. Манул, Феодосії і Кіндрат у Сірії (304).	26 березня	27 березня
Ап. від 70-ті Родіон (I)	28 березня	8 квітня
Муч. Агапія, Ірина і Хіонія (304)	3 квітня	16 квітня
Муч. Крискент, з Мір Лікійських	13 квітня	15 квітня
Прп. Федір Освячений (368)	14 квітня	15 квітня
Ап. Іуда, брат Господа па плоті.	16 травня	26 травня, 19 червня
Ап. від 70-ті Єпофродит (I)	18 травня	8 грудня
Прп. Симон Дивногорець (596)	23 травня	24 травня
Св. муч. Дорофій, єп. Тирський (кал. 362)	5 червня	6 червня
Свт. Кирила, архієп. Олександрійський (444)	27 червня	9 червня
Ап. від 70-ті Акила і муч. Прискила (I)	14 липня	13 липня
Успіння 7 отроків у Ефесе (I пол. V)	2 серпня	7 серпня

Пам'ять св. Отців IV Вселенського Халкедонського собору, для якої Статут Великої Церкви передбачає постійну дату святкування – 16 липня, Студийський Статут перетворив в рухоме свято, яке стало відзначатися в першу неділю після пам'яті великомучениці Єфимії (11 липня).

Також і Єрусалимський Статут має свої особливості в визначенні днів пам'яті загальноцерковних святих. Хрестоматійним віддзеркаленням подібної відмінності є святкування дня пам'яті Семи Ефеських Юнаків. Згаданих мучеників вшановували: за статутом Великої Константинопольської Церкви – 2 серпня[6]; Студитському – 7 серпня[7]; Єрусалимському – 4 серпня[8].

Цікавим є і той факт, що навіть канонічне підпорядкування окремих єпархій Константинополю не було підставою для одностайності у визначенні днів пам'яті. Що знайшло своє відображення і в перших церковних календарях Київської православної митрополії.

Зокрема Остромирово Євангеліє, яке датується 1056 – 1057 роками, втримує низку свят, пов'язаних з Єрусалимським Святогробським Типіконом. Це: 22 жовтня – освячення церкви Богородиці в Гетсиманському саду (місцеве свято Святогробського Типікона)[9]; 31 жовтня – пам'ять великомученика Пантелеймона[10]; 8 і 10 лютого – подвійне святкування Григорія Ниського[11], (8 січня – пам'ять Святогробського Типікону, а 10 лютого – загальнецерковне поминання); 18 лютого – пам'ять Олександра патріарха Олександрійського[12]; 31 грудня – св. Сильвестра, папи Римського († 335 р)[13] (Константинопольський Патріархат святкує 2 січня)

Крім того, церковні календарі Київської митрополії втримують і паралельні пам'яті одним і тим же святим у різні дні року.

Отже, на нашу думку, можемо зробити висновок, що вже в давнину визначення Константинополем дати вшанування загальноцерковних святих не було догмою для інших древніх Помісних Церков та варіювалося відповідно місцевим звичаям.

---

6 Le Typicon dela Grande Eglise: Ms. Sainte-Croix n 40 Xe siecle / Ed. J. Mateos // Orientalia Christiana Analecta 165. T. I. Roma, 1962, p. 358.

7 Минея служебная XI/XII в. РГАДА. Син. тип. 125, л. 2 звт.

8 Иерусалимский Устав 2-й пол. XIV в. РГАДА. Син. тип. 45, л. 238 звт.

9 РНБ. РФ F. п. I. 5, ст. 233 звт.

10 Иерусалимский Устав 2-й пол. XIV в. РГАДА. Син. тип. 45, ст. 238.

11 РНБ. РФ F. п. I. 5., ст. 262 звт.

12 Там же, ст. 263.

13 Там же, ст. 256

Проблему загальноцерковної невизначеності, як самого процесу канонізації, так і включення нових святих у календарі, у тому числі й місцеві, дуже добре відображає процес формування церковного календаря Київської митрополії X – XIII століть.

Так, коли ми звернемось до змісту руських місяцесловів XI – XIV ст.ст., то побачимо тільки кілька власних святих: рівноапостольна Ольга (11 липня), благовірні князі Борис і Гліб (24 липня), благовірний князь Гліб (5 вересня), преподобний Феодосій Печерський (3 травня), свт. Леонтія єпископа Ростовського, преподобного Варлама Хутинського (6 листопада), а також дві явно по-монгольських пам'яті – рівноапостольного князя Володимира (15липня) та князя Михайла Чернігівського і боярина його Федора (20 вересня)[14]. До цього списку проф. Є. Голубинський додає свт. Микиту, єпископа Новгородського[15]

При цьому відомо, що, як мінімум дві домонгольські пам'яті були включені в календарі через наполегливість Київських князів, бо у 1072 року під час перенесення мощів св. Бориса і Гліба, сумніви в їх святості висловлював Київський митрополит грецького походження Георгій: «бе не верствуя, яко свята блаженая» [9, ст. 7], а «року Божого 1108 ігумен Феоктист робив старання, щоб митрополит Никифор вписав ім'я св. Феодосія в синодик, що цей зробив на приказ благовірного князя Святослава»[16] . Разом з тим, ми не знаходимо ніяких відомостей, що Київський митрополит звертався за благословенням цих канонізацій та внесення в календар до Константинопольського патріарха.

На нашу думку, опосередковано, виключне положення саме Київського митрополита в справі канонізації вказує і той факт, що, через незгоду митрополитів-греків, у календар не були вписані навіть Києво-Печерські отці, які вже вшановувалися в Києві як святі в XI – XIII ст.ст.[17].

Що стосується права місцевих єпископів на канонізацію, то тут ми не маємо достовірних даних. Але місцеві пам'яті в локальні єпархіальні календарі вписувалися. Так, з особливостей новгородських календарів потрібно відзначити наступні пам'яті: пам'ять св. Єлисея та й Іллі відзнача-

---

[14] Лосева О. Русские месяцесловы XI - XIV веков. М., 2001, ст. 117-119.
[15] Голубинский Е. История канонизации святых в Русской Церкви. СПб, 1885, ст. 55.
[16] Іванів Микола Маріян о., ЧСВВ. Святі древньої Руси-України. Прудентополіс, Бразилія, 1987, ст. 56.
[17] Абрамович Д. Києво-Печерський патерик. Вступ, текст, примітки. К., 1930, ст. 128.

лася 11 червня (загальноправославна традиція відзначає це свято 14 червня)[18]; 23 липня – пам'ять оновлення притвору[19]; 27 листопада – знамення, що відбулося в Великому Новгороді[20] і 30 листопада –явлення хрещення землі руської[21]. Остання пам'ять присутній виключно в церковних календарях новгородського походження, і не ідентифікується з загальновідомими церковними подіями Київського Православ'я.

Таким чином, можемо зробити висновок, що вже від початку Київської православної митрополії вирішальне слово відносно внесення святих до нашого загальноцерковного календаря належало Київському митрополиту. При цьому існувала і практика включення в локальні церковні календарі окремих місцевих святкувань, яка здійснювалася через благословення правлячого єпархіального архієрея.

Разом з тим, у світлі, даного дослідування, нам найбільш цікаве, як київські канонізації потрапляли в церковні календарі інших Православних Церков.

Загально відомо, що Київська православна митрополія до 1686 р. була канонічною структурою Константинопольського Патріархату, а практично всі Київські митрополити домонгольського періоду були греками. Отже, гіпотетично, внесення місцевих канонізацій у календарі інших Помісних Церков мусило відбуватися «організовано», через благословення Вселенського патріарха.

Однак, як свідчать багато досліджень, зокрема й російських науковців, з'явлення київських святкувань у південнослов'янських церковних календарях XIII – XIV століть відбувалося через прямі церковні зв'язки Болгарії та Сербії з Київською митрополією, а часам – як противага грецькому впливу[22].

При цьому, пам'яті київських церковних календарів не просто вставлялися в південнослов'янські місяцеслови, а відбувався певний відбір. Так, хоча вшанування прп. Феодосія Печерського (5 травня) було в них широко представлено[23], святкування переносу його мощів (31 травня) залишається цілком невідомим за межами Київської митрополії[24].

---

[18] Софийская библиотека. Выпуск I. СПб, 1905, , №2, ст. 17.
[19] Там же, №3, ст. 36.
[20] Там же, №10, ст. 61.
[21] Софийская библиотека. Выпуск II. СПб, 1907, №1386, ст. 298.
[22] Лосева О. В., Периодизация древнерусских месяцесловов XI — XIV в.\\Журнал «Древняя Русь». №4, 2001 г., ст. 114.
[23] Там же, ст. 101.
[24] Там же, ст. 104.

На нашу думку, вищевикладені факти дозволяють нам висунуть гіпотезу про те, що включення «чужих» пам'ятів у юрисдикційні календарі XIII – XIV століть відбувалося не автоматично, а через певне благословення предстоятеля (або правлячого архієрея).

Що стосується питання прерогативи Константинопольського патріарха відносно благословення канонізацій, то ми не знаходим таких даних у домонгольські період. Загалом, що стосується Київської митрополії, є тільки одне історично підтверджене звернення до авторитету Вселенського патріарха – у справі канонізації Московського митрополита Петра (†1326)[25]. Цілком можлива, що ця потреба виникла з причини фактичного поділу Київської митрополії, бо вже після формального поділу, при канонізації прп. Єлисея Лавришевського (†1250) на Віленському соборі 1514 р., до авторитету Константинополя вже не зверталися[26].

Визнання Московського Патріархату з боку Вселенського патріарха, яке відбулося в 1589 р., аніяк не вплинуло на внесення російських пам'ятів у церковні календарі не тільки Київської митрополії, а і інших Помісних Церков. Попри ствердження деяких сучасних російських істориків, взаємне визнання канонізацій та, відповідно, внесення російських святих у календарі Київського Православ'я відбувалося дуже повільно навіть після підпорядкування Київської митрополії Московському патріархату. Тільки в останньої чверті XVIII ст. ми назираємо уніфікацію церковних календарів (у богослужебних виданнях), що були надруковані в Україні, з відповідними російськими церковними зразками.

Аналогічно і Московський патріархат не поспішав автоматично включати в свої календарі святих, які були канонізовані в Київській митрополії після 1439 р. Зокрема Святійший Урядовий Синод Російської імперії дозволив включати в загальноцерковні місяцеслови імена Києво-Печерських святих і зміщати їм служби в місячних Мінеях тільки у в 1762 році, хоча їх соборне прославлення було здійснено святим Петром (Могилою) ще в 1643 р. з благословення Константинопольського патріарха.

Загалом нас, як вірних Київської православної традиції, найбільш цікавіть питання загальноправославного визнання канонізацій Московського Патріархату, адже, через більш ніж трьохсотрічний духовний полон, Українському Православ'ю намагаються накинути потребу майже повного переймання вшанування російських святих.

---

[25] Голубинский Е. История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1903, ст. 382-383.
[26] митр. Макарий. История Русской Церкви. Т. 9. Кн. 6. СПб., 1879, ст. 176.

Як ми вже відзначали вище, московські канонізації майже не представлені в місяцесловах Київської православної митрополії XV – кінця XVIII стст. Але деякі випадки, коли юрисдикційні рішення Московського Патріархату аніяк не впливали не тільки на Київську митрополію, але і інші Православні Церкви.

Так, через церковну реформу Московського патріарха Никона, виникає незвичайне для Православної Церкви явище де-канонізації, коли досить багато раніше канонізованих святих було викреслена з календарів через боротьбу з «старообрядцями». Серед інших було і кілька святих, які вшановувалися православними Білорусі та України – це, найперше преподобний Максим Грек († 1555) та преподобний Єфросин Псковський (†1481).

Вшанування прп. Максима Грека у Київському Православ'ї, на наш погляд, зв'язана з ім'ям князя Андрія Курбського, який був його палким шанувальникам та автором найдавнішого «Сказання про Максима Грека». Вже з другої полови XVI ст., твори преподобного починають з'являтися в православних рукописних збірниках України та Білорусі, а український учений-мовознавець Памво Беринда в післямові до своєї тридцятилітньої праці — славнозвісного «Лексіконъ славеноросскїй и именъ Тлъкованїє» — назвав і головні джерела, на які орієнтувався і які використав. Серед них і «тлъкованїа преподобнаго Максіма Святогорца…». Крім того, Окремі твори Максима Грека, перекладені українською мовою, надруковані в полемічній «Книзі о вірі» (К., 1620 р.). Отже, коли вшанування прп. Максима Грека, прославляння якого відбулося з благословення патріарха Іова ще в 1591 р., але було заборонено Московським патріархом Йоакимом. Однак, ця заборона аніяк не відбилася на вшануванні преподобного не тільки вірними Київської митрополії, а і в Греції, зокрема в афонському Ватопедському монастирі[27].

Аналогічна історія відбулася і з вшануванням преподобного Єфросина Псковського (+1481), який був прославлений Московським Патріархатом на соборах 1541 та 1551 рр.[28], але у кінці XVII ст. був де-канонізований тим же Московським патріархом Йоакимом. Не дивлячись на формальну заборону, «вшанування святого не припинялося та території

[27] Преподобний Максим Грек. М., 1993, ст. 62.
[28] Емченко Е. Б. Стоглав: Исследование и текст. М., 2000, ст. 305, 319.

сучасної Вітебської області (Білорусь)», навіть після долучення Київської митрополії до Московського патріархату[29].

Унікальність історичного підходу Московського патріархату до канонізацій і є те, що в подальшому деякі з де-канонізованих у кінці XVII ст. святих були «повернуті» у церковний календар РПЦ, зокрема і згадані вище прп. Максим Грек і прп. Єфросин Псковський. Що правда, визнання святості останнього відбулося тільки в 1987 р., коли його ім'я було включено в Собор Псковських святих, святкування якого було встановлено 10 квітня 1987 року з ініціативи митрополита Псковського і Прохоровського Іоана (Разумова), а прп. Максим Грек був наново канонізований тільки у 1988 р. на Ювілейному соборі РПЦ МП.

Крім того, деякі святі Московського Патріархату, що були присутні в «Святцях» (М., 1646 р.), а потім, через боротьбу з «старообрядцями», були де-канонізовані, залишилися в загальних місяцесловах православних єпархій на території сучасної Румунії, Сербії та Болгарії, як мінімум, до кінця 40-х років XX ст. Згідно міркуванню дослідників, їх юрисдикційне визнання відбулося двома шляхами: через особисті контакти з Московською Патріархією у XVI – XVII ст.ст., а також еміграцією старообрядців та принесенню ними своєї церковної культури у кінці XVII – початку XVIII ст.ст.[30].

Отже, як бачимо з вище викладеного, не тільки канонізація, але і де-канонізація однієї православної юрисдикції не була підставою для загального вшанування або відмови від вшанування святих, як у Київської митрополії, так і загалом у Вселенському Православ'ї.

Також, окремою канонічною проблемою, є визнання канонізацій РПЦ, що були здійснені в т.зв. «синодальний період». Бо реально в Російської імперії було введене світське керівництво Церквою, коли де-факто канонізації проводили не архієрейські синоди/собори, а імператор та імперські чиновники. Реальною причиною більшості указів Урядового Синоду Російської імперії відносно канонізації, було вдячне виключно почуття імператорів та імператриць. що відвідували ту чи іншу обитель. У місяцеслови Типікону в цей період були внесені: свт. Михаїл, митр. Київський († 992), — ймовірно у наслідок указу імператриці Анни Іоановні від 27 липня 1730 року про перенесення мощів у Успенську Києво-Печерську лавру, а також указів Синоду 1762, 1775 і 1784 рр. про вне-

[29] Прпеподобный Евфросин Псковский. СПб./Псков, 1992, ст. 41.
[30] Старообрядчество. Сборник статей. М., 1991, ст. 81.

сення київських святих в московські місяцеслови; блгв. кн. Федор Новгородський († 1233) – через особливе шанування царським домом блгв. кн. Олександра Невського, братом якого був св. Федор; прп. Ніл Столобенскій († 1554) – в зв'язку з відвідуванням Столобенської пустотні. імператором Олександром I у 1820 р. і т.д.

Вирішальний вплив світської влади на питання канонізації особливо виявився під час царювання Російського імператора Миколая II. Ряд канонізацій, здійснених у період з 1894 – 1917 рр., відбувалися під прямим тиском імператора, всупереч думки архієреїв. Це, найперше, відноситься до канонізації Серафима Саровського та Іоасафа Білгородського, які були прославлені РПЦ по прямої указівці Миколая II, хоча більшість архієреїв, членів Священного урядового синоду, була проти цього. І хоча ці нові святі були практично відразу включені в російські церковні календарі, їх одночасного (автоматичного) прославлення іншими Православними Церквами не відбулося.

З решти, сама Московська Патріархія кілька разів своїми діями в XX ст. підтверджувала принцип соборного визнання юрисдикційних канонізацій інших Помісних Церков.

Так, тільки після рішення Священного синоду РПЦ від 1липня 1962 р., було дозволено вшанування та внесення в церковний календар св. прав. Іоана Руського († 1730), який був значно раніше канонізований Константинопольським Патріархатом та Еладською Православною Церквою, а також, подібним же рішенням від 12 листопада 1970 р., прп. Герман Аляскинського († 1836), який раніше вже був прославлений Американською Православною Церквою.

Отже, враховуючи все вищевикладене, можемо зробити висновок про те, що вже, як мінімум з XI – XII стст., у Вселенському Православ'ї загалом, зокрема і Київській традиції, а також у Московському Патріархаті, використовується практика окремого соборно/синодального визнання юрисдикційних канонізацій інших Православних Церков. Це особливо важливо при створенні власного календаря Українського Православ'я, що заснований на принципі автокефалії. Бо, на противагу ствердженням деяких науковців та священиків, не дивлячись на певний період знаходження Київської митрополії в складі РПЦ, ми не повинні сліпо копіювати місяцеслови Московського Патріархату, особливо в частині політичних та політично мотивованих канонізацій (де-канонізацій) другої полови XV – XXI ст.

МОНАСТИРСЬКА ДИДАКТИЧНА ІКОНА

Монастирська дидактична ікона, яка створювалася не для поклоніння, а для навчання та нагадування, є однією з найменш відомих форм іконографії. Це, на наш погляд, пов'язано як з досить обмеженим варіантом зображення, так і з фактом закритості внутрішнього життя православних монастирів. Адже таки ікони писалися не для храмів та загалу вірних, а виключно для ченців. У цій статті ми торкнемся історії з'явлення та розповсюдження, а також розглянемо кілька варіантів подібних ікон, які отримали найбільше розповсюдження.

І. Ікона «Ліствиця духовна»

На сьогодні науковці не мають єдиної думки щодо часу з'явлення дидактичної монастирської ікони. Однак найбільш поширеною є теорія, яка пов'язує її появу з ім'ям прп. Іоана Ліствичника, а конкретно – з його працею «Ліствиця духовна» (кінець VI ст.), яка була написана на прохання Раїфи[1]. Так, деякі сучасні дослідники, на підставі дослідження рукописів та фресок старовинних синайських монастирів, висувають гіпотезу про появу вияв по мотивах цього твору вже на початку VII ст. Однак, через періоди іконоборства, найперші ікони й ілюстрації рукописів, що дійшли до нашого часу, датуються IX – XII ст.[2] Загалом, Візантійські рукописи твору «Ліствиця духовна», які наочно представляють ідеали чернечого аскетизму, з'являються у другій половині XI ст. Деякі з них, такі як Ватиканської бібліотеки в Римі (gr. 394), мають розгорнутий ілюстративний цикл, що включає різні ступені покаяння і аскетизму[3]. Цілком природне, що саме Синайські монастирі робляться центом створіння дидактичних ікон по мотивах «Лествиці…». Одна з найбільш старовинних та відомих з Синайського монастиря св. Катерини містить розвинену композицію з домінантою сходів в оточенні сил світла й темряви. Ці риси постійні в пізніх творах. Особливість цієї ікони – зображення чортів з луками і гаками. В.Д. Лихачова зараховує ікону до константинопольських[4],

---

[1] Хохлова И. Л. Обзор памятников древнерусской живописи на тему «Лествицы» преподобного Иоанна. Основные тенденции эволюции // Вестник КГУ им. Н.А. Некрасова ¨ № 3, 2007, ст. 242.
[2] Древние синайские монастыри. Мн., 1994, ст. 84.
[3] Martin J.R. The Illustration of the Heavenly Ladder of John Climacus. Princeton, 1954, Illustration. № 5.
[4] Лихачева В.Д. Искусство Византии IV– XV веков. Л., 1986, ст. 174-176.

вважаючи, що вона написана в кінці XI ст. для Синайського монастиря, бо на ній зображений живучий у ті роки ігумен обителі архієпископ Антоній, який піднімається сходами слідом за Іоаном. Однак сумнівно, що настоятель благословив би таке своє «марнолюбне піднесення». На нашу думку, ікона могла бути написана в пам'ять про блаженну кончину ігумена Антонія.

Загалом, дидактичні ікони «Лествиці…» дуже швидко робляться невідмінним елементом розписів монастирських приміщень: храмів, трапезних і т.д., а також, як окрема ікона, обов'язковим образотворчих елементів чернечих келій. Поширення твору прп. Іоана Ліствичника поступово виводить цю ікону з монастирських стін у світ, зокрема і в Київської Руси. Наприклад, виява небесної «Ліствиці» лежить в основі програми розписів північно-західної вежі Георгіївського собору Юр'єва монастиря в Новгороді (1128-1132 рр.)[5]. На нашу думку, поширення цього дидактичного сюжету у Київському Православ'ї пов'язаний з перекладами власно самого твору, який був дуже популярним, бо окремі його частини навіть з'явилися частиною «Ізборнику 1076 року»[6].

У XVII ст. композиція твору Іоана Ліствичника проникає також в книжкову гравюру богословських видань Київського Православ'я. Одна з найбільш ранніх прикрашає «Тріодь Пісну» (Тріодіон) Києво-Печерського друку 1627 року та «Ліствицю..», надруковану також у Києві (1627 р.) Вона виконана майстерно, з використанням засобів європейської художньої традиції[7]. У 1664 р в друкарні Ставропігійського братства у Львові була надрукована «Тріодь Пісна» з гравюрою роботи Василя Ушакевича, яку можна розглядати як спрощений варіант гравюри попереднього видання.

Отже, хоча історія монастирської дидактичної ікони й почалася з творів по мотивах «Ліствиці», цей сюжет досить швидко вийшов у світ та зайняв своє місце у загальному списку дидактичних православних ікон. Але поступово дидактичний ряд чернечого образотворчого мистецтва доповнився ще кількома сюжетами.

---

[5] Сарабьянов В.Д. Росписи Георгиевского собора Юрьева монастыря и их место в новгородском искусстве первой трети XII века // Тез. докл. Искусство Руси и стран византийского мира XII века. – СПб., 1995, ст. 33-35.
[6] Дзюба О. М.. Ізборник 1076 // Енциклопедія України, т. 3. К., 2005, ст. 421.
[7] Украинские книги кирилловской печати XVI-XVIII вв. Каталог изданий. Вып.1. М., 1977, № 483.

II. Ікона «Розп’ятий чернець»

Як свідчать деякі історики, історія дидактичної ікони «Розп’ятий чернець» розпочинається одночасно з заснуванням монастирів спільного життя, а сама ікона є квінтесенцією творів прп. Антонія Великого. Сюжетна лінія варіантів цього дидактичного твору досить однотипна: Невідомий чернець розп’ятий на хресті, а на його нападають демони зі стрілами та списами, на яких позначені різні пристрасті (гонор, похоті, обжерливість та інш.). Також, у певних варіантах для жіночих монастирів, фігура ченця може бути замінена на вияви черниці.

Достеменно невідома, коли з’явилися перші варіанти ікони «Розп’ятий чернець». Найбільш давні спрощені фрагменти подібних фресок, виявлені в синайських монастирях, датуються кінцем іконоборчого періоду, а афонські фрески – XV-XVI стст. Без сумнівів, ця ікона входить у класичний монастирський дидактичний ряд, скерований саме на ченців. Адже структура її створення входить у класичну працю Діонісія Фурноаграфіота «Ермінія або повчання в мальовничому мистецтві»[8], яка датується 1730 – 1733 рр. Ось як це у неї описується: «Намалюйте монаха, розп’ятого на хресті, одягненого в рясу та камилавку, босоніж, а ноги прибиті до підніжжя хреста; очі та рот закриті. Над його головою напис: «Постав, Господи, годинник перед устами моїми; тримайте (зачиненими) двері моїх уст». У руках він тримає запалені свічки, а поруч зі свічками такий напис: «Нехай світло твоє так світить перед людьми, щоб вони бачили твої добрі діла, і прославляли Отця вашого, що на небі». На грудях у нього є табличка, подібна на параман, на якій надпис: «Створи мені серці чисте, Боже, і віднови вірний дух у мені». На його животі є інший сувій, подібно до назви, з цими словами: «Не зводиться, чернець, з повним животом»».

У процесі вивчення монастирської дидактичної ікони нам, на великий жаль, практично не вдалося знайти варіантів твору «Розп’ятий чернець» з території сучасної України або Білорусі. З огляду на щільні зв’язки Київського Православ’я з Константинополем й Афоном, а також з православним населенням Балкан, така відсутність подається

[8] Διονυσίου του εκ Φουρνά Ερμηνεία της ζωγραφικής τέχνης: εκ χειρογράφου του ιη’ αιώνος εκδοθείσα κατά το πρωτότυπον αυτής κείμενον / υπό Α. Παπαδοπούλου-Κεραμέως. 1900.

дещо дивною та потребує додаткового дослідження. Однак, було виявлено кілька згадок про їх поширення та проникнення на територію Московії саме з Київської митрополії.

Так, у описанні ікон костромського походження, ми зустрічаємо фреску «Розп'ятий чернець», яка датується кінцем XVII ст. Російські дослідники стверджують – цей дидактичний сюжет потрапив у Московію через «Північне-Західну або Південну Русь» (тобто через Білорусь або Україну) з території колишньої Візантійської імперії.

Так, дослідники костромської фрески «Розп'ятий чернець», яка дотується кінцем XVII ст., пов'язують її з аналогічною фрескою з румунського монастиря «Петру Вода», яка була відновлена по старовинним описам та фото кінця XIX – початку XX ст. Досліджуючи шлях проникнення цього сюжету у Московію, російські дослідники указують на Україну, зокрема на контакти Львівського православного братства. Отже, по російської версії, протограф фрески походив з Балкан, звідки потрапив до Румунії, а потім – через буковинські монастирі, у львівське іконописне середовище. При цьому, як опосередкований доказ, науковці вказують на Манявський скит, які мав щільні контакти з православними Румунії, а також десятки підпорядкованих монастирів на Буковині та Молдови. У 1620 році Манявський Скит отримав ставропігію від Константинопольського патріарха — це означало, що монастир не підлягав ні Львівському єпископу, ні Київському митрополитові, а був підлеглим безпосередньо Константинополю. Таке становище монастиря, який до того ж на Київському соборі 1628 р. був удостоєний звання прото — головуючого монастиря воєводств Руського (Галицького), Белзького і Кам'янець-Подільського, надавало йому великого авторитету, зокрема й у іконописної площині[9]. З решти, на нашу думку, цілком можливо висунути і іншу гіпотезу, зокрема про те, що саме Манявський Скит, який проповідував жорсткий аскетизм чернечого життя, перейняв цей дидактичний іконописний сюжет з Константинополю й (або) Афону, і вже з нього він потрапив у Буковинські та Румунські монастирі, а також до Львівського братства.

Можна припустити, що дидактична монастирська ікона (фреска) «Розп'ятий чернець» зустрічалася в українських та білоруських монастирях ще у кінці XVIII – початку XIX стст. Адже російські дослідники приводять згадки деяких російських прочан, які, перебуваючи у

[9] Костромская иконописная школа. Спб., 1994, ст. 42.

наших старовинних монастирях спробували поклонятися цієї іконі, вбачаючи її іконою св. Євстратія Києво-Печерського[10].

З рештою, певним доказом поширеность цієї дидактичної ікони на українських землях можуть бути ікони буковинських монастирів, зокрема відома фреска «Розп’ятого ченця» одного з монастирів, де ангел тримає напис: «Святий, Святий, Святий Господь Саваоф»; а також показує Бога Отця (праворуч), Сина (ліворуч) і Святого Духа (голуб у центрі). Загалом вона відповідає «народній гравюрі» з книги Д. Ровенського «Русские народные картинки» XIX ст., про яку ми будемо казати нижче (як і про причини їх зникнення з монастирів на території Російської імперії), що опосередковано доказує наявність цієї дидактичної ікони у традиції Київського Православ’я.

На останок варто відзначити, що ця дидактична ікона найперше зміщувалася над вхідною монастирською брамою, а також у монастирській трапезній. Також, коли розглядати балканську традицію, вона була одною з дидактичних ікон чернечих келій, або знаходилася над увіходом у неї.

III. Смерть ченця, що таємно вживає їжу

Ця дидактична монастирська ікона описана у праці Діонісія Фурноаграфіота «Ермінія або повчання в мальовничому мистецтві» [8] та зустрічається у сербських, румунських та афонських монастирях. Переважно носить келійний характер або зміщується у трапезній. Носить виключно чернечий характер та практично невідома мирянам. На сьогодні у монастирях Київського Православ’я, або їх описах, не виявлена.

IV. Трапезна фреска «Метушливе життя світу цього»

Ця дидактична фреска також описана Діонісієм Фурноаграфіотом, на сьогодні виявлена у деяких Афонських та Балканських монастирях. На нашу думку, разом з іконою (фреською) «Смерть ченця, що таємно вживає їжу», з’являється наймеш відомою. Також на сьогодні не виявлена у монастирях Київської православної митрополії X – XVIII стст.

[10] Там же, ст. 43.

V. Причини відсутності чернечих дидактичних ікон у монастирях Київської митрополії

Як вже вказувалося вище, на сьогодні нам не вдалося знайти історичні чернечі ікони у монастирях колишньої Київської митрополії, зокрема в Україні (за виключенням Буковини та деяких монастирів Закарпаття) та в Білорусі. Виключення складають тільки ікони та фрески по мотивам «Лі́ствиці…», які, за звичай, є сучасними. Ми спробували вивчити цю проблему та прийшли до наступних висновків.

1) Найбільш старовинні фрески та ікони чернечого дидактичного характеру, зокрема і «Лі́ствиця..», у Російській Православній Церкві відносяться до провадження реформи патріарха Никона. Так, ікона по мотивам «Лі́ствиці…» XVIII – XIX стст. зустрічається переважно у храмах старообрядців. Те саме можна сказати про ікону «Розп'ятий чернець», яка, або елементи якої, також є прерогативою старообрядців.

Отже, на нашу думку, можна висунути гіпотезу, що подібні дидактичні ікони були засуджені під час реформи російського патріарха Никона та заховалися тільки у дуже віддалених від центру храмах. А після остаточного поділу Речи Посполитої до Російської імперії відбулася кардинальна ревізія всіх православних монастирів Київської митрополії. У ході цієї ревізії, дидактична чернеча ікона, особливо з «неросійським» надписами, вилучалася та знищувалася. Окремі зразки залишилися тільки у віддалених від центру монастирях Російської імперії, які не підпали під пильну ревізію ….[11]

На підтримку цієї гіпотези опосередковано каже і праця Д. Ровеського «Русские народныя картинки», де описана подібна дидактична ікона, але виключне як «народний твір»[12] . Однак настільки складна ікона, враховуючи глибокий богословський та дидактичний зміст, коли її порівнювати з іншими лубочними малюнками, аніяк не може бути саме «народною». На нашу думку, це вияв професійного образотворчого дидактичного мистецтва, яке, через своє поширення у монастирях, було перейнято творцями народних гравюр.

2) Цілком можливо, що подібні ікони були присутні у монастирях Галичини ще у XVIII ст., але через те, що у наслідок реформи 1785 р. вони були закрити австрійським урядом та перетворені на парафіяльні храми, багато чернечої спадщини було знищено. Крім того, східна православна

---

[11] Там же, ст. 43.

[12] Ровенский Д. Русские народные картинки. Кн. III. СПб., 1881, ст. 157.

духовність була чужою для уніатів, які на той час орієнтувалися на загальну католицьку традицію та не поділяли афонський чернечий аскетизм. Але там, де православ'я збереглося, зокрема на Буковині, ці дидактичні ікони не були знищені та «дожили» до наших днів.

VI. Висновки

Традиція монастирської дидактичної ікони (фресок) має дуже старовинну традицію та історію. Вона була визнана та відзначена у повідних довідниках іконописців. Сьогодні ця традиція активно відроджується у Румунських, Сербських, Чорногорських монастирях та на Афоні. На нашу думку, у площині відродження чернечої традиції Київського Православ'я, вона мусить бути ретельно досліджена. Проте її застосування в сучасних монастирях Православної Церкви України є виключно компетенцією їх настоятелів та братії.

ДО ПИТАННЯ ПРИЙОМУ КЛІРИКІВ ЧЕРЕЗ ХІРОТЕСІЮ

У процесі вивчення історії Православної Церкви, особливо XX століття, при розгляді приймання кліриків у іншу юрисдикцію, ми часто зустрічаємося з досить незрозумілим формулюванням «прийняти через хіротесію». Подібне нерозуміння спричинене тим, що сам чин хіротесії (χειροθεσία – покладання рук, благословення) застосовується щодо чину поставлення нижчого церковного кліру: читців і співців, і, в деяких випадках, іподияконів.

Щодо рукоположення архієреїв, священиків та дияконів застосовується термін хіротонія (χειροτονία). Таким чином, виникає природна плутанина, тому що, здається логічним, що до архієреїв, священиків та дияконів хіротесія застосовуватися не може. Тим більше, що в текстах зустрічається і термін «повторна хіротонія» (тобто перша хіротонія була визнана недійсною). Окремі дослідники та клірики, помиляючись, ставлять знак рівності між терміном «прийнятий через хіротесію» і «прийнятий через повторну хіротонію». І, виходячи з такого твердження, вважають термін «прийнятий через хіротесію» некоректним або взагалі неправильним.

Спробуймо розібратись у цьому питанні.

I. Історія з’явлення хіротесії стосовно архієреїв, священиків та дияконів

Історія вживання терміну «хіротесія» щодо священиків і дияконів має вельми давню історію. Так, при представленні священика чи диякона новому керуючому архієрею (при їх переході в іншу єпархію або призначенні нового єпархіального владики), вони ставали перед ним на коліна і цілували край одежі, висловлюючи цим свою покірність і повагу архієреєві, а архієрей – покладав руки на голову священика чи диякона і благословляв його. Після цього обряду клірик визнавався дійсним членом кліру цієї єпархії. У деяких випадках вказувалося – обряд представлення кліриків відбувався перед Святою Літургією у вівтарі храму, а архієрей сидів біля престолу. Найімовірніше, саме

звідси пішов вираз «пройшов хіротесію» – тобто отримав благословення на служіння від правлячого архієрея[1]. Щоправда, подібна форма не входила до числа чинів Константинопольської Церкви, не мала жорстко встановленої форми і, швидше за все, була довільним звичаєм. Останнє було природним, оскільки питання підтвердження «сумнівних хіротоній» у Візантії не піднімалося.

Але в стародавній Православній Церкві існувала проблема правил приймання кліриків з числа єретиків, які покаялись. Це питання обговорювалося ще на VII Вселенському соборі[2]. Саме тоді і постало питання точного пояснення звичаю благословення архієреєм шляхом покладання рук і читання молитов над кліриком, якого приймають. Підставою дискусії стало двоїсте розуміння слів про покладання на них рук у 8-му правилі I Вселенського собору (про тих, що називали себе колись Чистими, але приєднаних до кафоличної і Апостольської Церкви; доброї гідності святого й великого Собору, та після покладання на них рук, перебувають вони в клірі). Повне і прийняте Собором пояснення дав св. Тарасій, що це не друге рукоположення, а інша річ, яка означає лише благословення[3].

На думку низки дослідників, питання обряду (способу, звичаю) приймання "чужих" кліриків виникло в Православній Церкві після падіння Візантії та окупації її території турками, а також при подальшому розширенні Османської імперії. Саме в той час, досить велика кількість православних священиків, тікаючи від ісламської навали, опинилися в інших місцях і побажали стати кліриком тамтешніх Православних Церков. Природно, що переважна більшість священиків-біженців не мала не тільки відпускних грамот, а часто і грамот про хіротонії. Надалі, у зв'язку з різними проблемами законності православних ієрархів на окупованих територіях (архієрейські посади часто просто продавалися турками; були архієреї-уніати; архієреї-єретики; архієреї, поставлені одним єпископом), постало питання й канонічності (законності) хіротонії. Однак що розуміли під питанням «канонічності і законності» тодішні архієреї? Спираючись на лист Константинопольського патріарха Тимофія II, написаний, найімовірніше, як відповідь на питання Єрусалимського патріарха Феофана III, можна

[1] Ο Καθηγητήσ Γιάννησ Στεφάνου. Σπάνιεσ Και Ειδικέσ Αρχιεπίσκοποι Ιεροτελεστίεσ Ορθόδοξοσ Εκκλησία. Αθήνα, 1923, p. 12.
[2] VII Вселенский Собор. СПб., 1993, ст. 36.
[3] Там же, ст. 63.

стверджувати, що на той час, на думку патріарха, «проблемними» хіротонії були: від уніатів; єретика через нерозуміння; без призначення на конкретне місце служіння; архієреями, що не мали єпархії; симонійними архієреями (які купили архієрейський чин), вчинені з примусу влади (як архієрейська, так і клірика). При цьому Константинопольський патріарх прямо забороняв «повторну хіротонію», як «образу Духа Святого». Зауважимо – про повне невизнання священицької та (або) дияконської хіротонії не йдеться[4].

Розв’язання проблеми патріарх Тимофій бачить у застосуванні «давньої практики благословення архієреєм клірика при вступі на нове місце служіння та читання молитви». Оскільки самі молитви не вказані, можна припустити, що під ними розуміються саме молитви закликання Святого Духа при хіротонії. При цьому саме благословення, відповідно до слів патріарха, має відбуватися « вівтарі храму перед святим престолом»[5].

Таким чином, у XVII ст. Константинопольський патріарх Тимофій фактично ввів у вжиток трохи доповнений і внормований чин – стародавній звичай благословення архієреєм нових (які прийшли з іншої Церкви/єпархії, а не висвячених ним) священиків через покладення рук (χειροθεσία – хіротесію). Слід підкреслити: в практику було введено не новий чин, а лише форму посиленого благословення клірика на служіння у відповідності і в наслідування практики I і VII Вселенських соборів.

Саме тому, що хіротесія (χειροθεσία), є виключно благословенням шляхом покладання рук, звершеному архієреєм над новими священиками, що перейшли під його омофор, ми не знаходимо її встановленої форми в Требнику або Архієрейських чиновниках. Хоч згадки про традиції подібного благословення досить часто зустрічаються.

Треба зауважити, що в листі Константинопольського патріарха Тимофія II та інших згадках про прийняття кліриків відсутній опис практики подібного благословення архієрея архієреєм. Це можна пояснити тим що: по перше, якщо мова йде про «посилене благословення» (що передбачає якесь можливе виправлення), то тут слід згадати слова апостола Павла «Менше благословляється більшим» (Євр. 7:7), а стосовно єпископа один архієрей не є «більшим». «Більший» для нього – лише Собор єпископів. Виходячи з цього, можна припустити, що,

[4] Πατριάρχης Τιμόθεος II. Θεσσαλονίκη, 1977, p. 39.

[5] Там же, p. 40.

коли архієреї і приймалися в інші Церкви через благословення, то це відбувалося, щонайменше, на Архієрейських Соборах. Втім, і апостольські правила передбачають хіротонію і суд над архієреєм не менш як двома владиками.

Поява звичаю благословення священиків для служіння в Київській Церкві безпосередньо пов'язана з Берестейською церковною унією 1596 року. Обидві сторони, православні та уніати, незважаючи на взаємні звинувачення і невизнання, приймали кліриків без нового рукоположення, через сповідання Символу віри і благословення правлячого єпархіального архієрея. Оскільки обидві сторони при прийнятті посилалися на давні практики та рішення (тлумачення) I і VII Вселенських соборів, то можна припустити: архієрейської благословення звершувалися шляхом покладання рук (χειροθεσία). Подібна практика частково застосовувалася і Російською Греко-Православною Церквою при прийнятті колишніх уніатських священиків після собору 1839 року[6].

У самій Греції питання про спосіб приймання або визнання хіротоній священиків та дияконів виникло у зв'язку з невизнанням одноосібної архієрейської хіротонії єпископа Андрибузького Прокопа, яку звершив єпископ Гавриїл Зарнський у 1832 р. і яка була не визнана Собором 1834 року. Тоді обидва владики були позбавлені сану і, хоча потім вони принесли покаяння і були відновлені в архієрейському служінні, висвячені ними з 1832 р. до 1834 р. священики були затверджені в сані через «давнє благословення своїх правлячих архієреїв – хіротесію»[7].

Новий спалах інтересу до питання форми приймання кліриків з невідомим або сумнівним рукоположенням виник у Польській православній церкві в другій половині 20-х років, коли в Польщі з'явилися священики-біженці з більшовицької Росії. Проблема була спричинена кількома фактами.

По-перше, більшовицькі репресії фактично зруйнували колишню Православну Церкву Російської імперії. З'явилася так звана «Катакомбна ієрархія» і, відповідно, нові «катакомбні священики». Останні, що цілком природно, іноді не мали ніяких документів про священицькі чи дияконські хіротонії; іноді – невідомим був архієрей (або його справжня доля)[8].

---

[6] Иванов И.П. Некоторые исследования о чине воссоединения бывших униатов с Православной Церковью. Казань, 1916, ст. 23, 74.
[7] History of the Greek Orthodox Church. Manchester, 1944, p. 161.
[8] Jurij Sołowiow. Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny w 1921 – 1939 r. Marseille, 1949, s. 62.

По друге, в Україні виникла Українська Автокефальна Православна Церква, яка прийняла так звані «нові канони». Та й сама хіротонія голови УАПЦ, митрополита В. Липківського, досить сильно відрізнялася від звичайної і викликала шквал критики з боку ортодоксального православ'я.

Першим і найбільш гостро це питання підняв Пінський владика Олександр (Іноземцев), в єпархії якого опинилося кілька священиків і дияконів УПАЦ (Л), перед главою ПАПЦ митрополитом Діонісієм у 1927 – 1930 рр. І хоча певного соборного рішення ПАПЦ з цього питання так і не було прийнято, митрополит Діонісій у згоді з владикою Олександром прийшли до рішення приймати Російських кліриків-катакомбників і кліриків УАПЦ згідно з історичною практикою – через благословення архієрея шляхом покладання рук (χειροθεσία), а приймання архієреїв – залишати на рішення Собору ПАПЦ[9].

Історично закладену практику прийняття певної категорії кліриків через хіротесію перейняла і Російська Православна Церква Зарубіжна, яка говорить про неї в низці доступних нам постанов другої половини ХХ ст. При цьому, вивчаючи постанови РПЦЗ, можна виявити ще одну відмінність тих, хто потребує хіротесії від повністю невизнаних хіротоній: стосовно тих, хто підпадає під хіротесію, вживається термін «священики і диякони», а в разі невизнаних хіротоній – «названі священиками та дияконами»[10].

Саме на довоєнну практику ПАПЦ і подальшу практику РПЦЗ вирішила спиратися переважна більшість Помісних Православних Церков країн колишнього «соціалістичного табору», коли виникло питання об'єднання з національними Православними Церквами діаспори (політичної еміграції) і приймання окремих священиків, висвячених в еміграції архієреями різних юрисдикцій.

ІІ. Дискусія про розуміння хіротесії в ХІХ – ХХ століттях

Вже в часі Грецького собору 1834 р., частина богословів стверджувала, що хіротесія, яка проводиться шляхом читання молитов відповідної хіротонії (архієрея, священика або диякона), є в своєї суті повторним рукоположенням. Це стверджування ґрунтувалося на тим, що

---

[9] Там же, s. 63.

[10] Определение Архиерейского собора Русской Зарубежной Церкви. от 15/28 сент. 1971 г. Протокол №16-11; Справка из канцелярии Архиерейского синода РПЦЗ. 2/15 августа 1990. № 4/77/133.

читання архієреям молитви над ставлеником і є хіротонія. У доказ своєї правоти вони приводили багато фактів з історії Православ'я, коли в часи новітніх гонінь на християн, архієреї здійснювали по-за літургійні хіротонії дияконів та священиків шляхам читання над ними відповідних молитов. Спираючись на свої висновки, прибічники цієї теорії відмовляли можливість хіротесії, а пропонували просто нове рукоположення в випадку відсутності дійсних підтверджень канонічності та законності хіротонії. Що правда, критики практики хіротесії, пропонуючи замінити її на звичайну нову хіротонію, так і не дали відповідь на наступне запитання: Як розцінювати їх пропозицію, коли, попри відсутності документів (свідчень або сумнівів архієреїв у її канонічності), вона була дійсною?

На супереч противникам хіротесії, були приведені приклади з визначенням хрещення людей, які не пам'ятували про своє хрещення або не мали документів про його. Загальна практика приписувала проводить над такими людьми нове хрещення з додатком «коли не хрещений». По міркуванню богословів, цей додаток робить неможливим, у випадку коли така людина вже була охрещена, казати про «повторне хрещення».

Що стосується признання за архієреям, священиком або дияконом права ношення відповідного сану одягу та богослужбових різ до хіротесії, то тут оборонці хіротесії виходили з наступного факту: «Приймаючи рішення про хіротесію, ми допускаємо факт наявності у такого архієрея, священика або диякона відповідного сану. Тому ми не в праві позбавляти його відповідних атрибутів, одягу і різ його сану. … Бо читання відповідних молитов під час хіротесії відбувається з приставкою «коли не цього (хіротонії) не було»»[11]. При цьому відзначалося – коли клірик, над яким відбулася хіротесія, мав раніше законну хіротонію (про яку не було докладно відомо), то молитви під час хіротесії мають виключно характер посиленого благословення[12].

Окремим питанням дискусії є питання захования за кліриком (архієреєм, священиком, дияконом), над яким здійснена послідовність хіротесії, власно церковних нагород кліриків: за архієреями – сану митрополита або архієпископа; за ієромонахами – сану архімандрита та ігумена; за священиками – протоієрея та митрофорного протоієрея, а також право на ношення палиці, набедреника, камилавки, хреста з оздобами і т.д.; за дияконами – сану архідиякона.

[11] Пракса рукоположења у православним црквама. Црна Гора, 1994, ст. 63.
[12] Там же, ст. 65.

Тут ми вимушені визнати, що єдиної практики відносно церковних нагород кліру немає. Це питання цілком лежить в компетенції архірея (або архієрейського собору), які прийняв рішення про хіротесію клірика. Як свідчить практика, за кліриком, над якім здійснена хіротесія, залишаються всі церковні нагороди, але первісний сан архієрея (митрополит, архієпископ, єпископ) може бути змінені відповідно рішенню архієрейського собору.

Таким чином, у процесі практики і дискусій XIX – XX століть, було покладене чітке розмежування поміж канонічним визначенням «невизнані хіротонії» та «хіротонії, у яких ієрархія певної Православної Церкви має сумнів».

III. Висновки

Головною відмінністю приймання архієреїв або кліриків через хіротесію, на відмінність прийому через нову хіротонію, є первісне визнання їх можливого дійсного канонічного статусу як архієрея, священика чи диякона. Це підтверджується тим, що архієрей або клірики вже спочатку сприймаються як владику або клірика. Правлячий архієрей (у випадку з архієреєм – собор єпископів) промовляє молитви хіротонії з додатком «коли не була дійсна (попередня хіротонія», а в випадку дійсності попередньої хіротонії, ці молитви є тільки посиленим архієрейським благословенням.

IV. Послідовність хіротесії

Насамкінець варто описати саму послідовність хіротесії (або посиленого архієрейського благословення) при прийманні певної категорії кліриків іншої юрисдикції, що допоможе повніше побачити різницю при хіротесії та новій хіротонії (остання нічим не відрізняється від звичайної).

4.1. Приймання архієреєм священика або диякона через хіротесію

Перед початком Божественної літургії священик або диякон, взявши благословення у присутнього правлячого архієрея, одягається в богослужбові ризи. Після проскомидії, але перед початком Літургії Слова, архієрей стає перед святим престолом і до нього підходить той, хто приймає хіротесію. Цілує руку архієрея і стає на коліна. Архієрей покладає на його голову руки і читає всі молитви, що і при хіротонії.

Потім той, хто приймає хіротесію, встає і знову цілує руку архієрея. Приймає благословення і стає на своє місце служіння.

В іншому варіанті хіротесія відбувається вже після початку Святої Літургії, в тому її місці, де за Чиновником є місце хіротонії священика (якщо приймається диякон – диякона). Саме так, як подано нижче, відбувається приймання архієрея через хіротесію.

4.2. Приймання архієреями архієрея через хіротесію (практика, яку перейняла РПЦЗ)

Архієрей з панагією на шиї входить у храм, і його як архієрея, зустрічають і він входить до Вівтаря до співслужіння Літургії, як це личить єпископу. Одягають такого архієрея в усе архієрейське облачення у Вівтарі, і, помивши руки та завершивши свою проскомидію, він відходить від жертовника і стає на своє місце біля Престолу і бере участь у службі на рівні з іншими архієреями, стоячи на орлиці. Якщо служба доходить до моменту, коли за Чиновником слід звершувати архієрейську хіротонію, на такого єпископа інші єпископи накладають руки, і над ним читаються всі належні при хіротонії молитви[13].

---

[13] Ο Καθηγητήσ Γιάννησ Στεφάνου. Σπάνιεσ Και Ειδικέσ Αρχιεπίσκοποι Ιεροτελεστίεσ Ορθόδοξοσ Εκκλησία. Αθήνα, 1923, pp. 23 – 24.

ДУХОВНА ГІГІЄНА АБО «ХРИСТИЯНСЬКИЙ ЕКСТРЕМІЗМ»?

Скандал навколо книги української письменниці Лариси Денисенко «Майя і її мами» давно вийшов не тільки за межі Львівського «Форуму видавців» та України. Буквально за кілька тижнів ЗМІ багатьох країн виступили з різноманітними коментарями, але найбільш активними були ліберальні медіа, які поспішили оголосити про створення «християнського Талібану в Україні», «правих терористів» і т.д. При цьому, на превеликий жаль, основні баталії розгорнулися виключно навколо питання ЛГБТ (сім'ї дівчинки, від імені якого ведеться розповідь) і «погроз» ряду правих українських організацій, через які «Форум видавців» скасував презентацію цієї книги у Львові.

Разом з тим, на наш погляд, такий підхід дуже примітивний і не відображає всієї повноти проблеми. В цій невеличкій статті ми спробуємо розібратися в проблемі і проаналізувати об'єктивність звинувачень традиційних християнських Церков у відсутності толерантності.

Відразу, попереджаючи питання опонентів, ми заявляємо, що ніяк не схвалюємо і не пропагує негативне ставлення до дітей виключно через їх національність, соціальний статус або поведінку їхніх батьків, зовнішнього вигляду або життєвих обставин. Також ми, як православні християни, не підтримуємо жодних силових дій проти опонентів.

І. Про що дійсно ця книга, як вона написана і до чого вона закликає

Незважаючи на те, що більшість ЗМІ звернули увагу виключно на «двох мам» головної героїні, від імені якої ведеться розповідь, як на головну підставу конфлікту, далеко не все так однозначно.

Так, автор стверджує, що її головною метою була «ідея про те, що дитині потрібна родина, де її люблять, де вона відчуває себе захищеною, і все одно, як і ким все це маркується». І дійсно, частина книги викликає виключно позитивні емоції, адже ми повинні вчити дітей співчувати своїм однокласникам, у яких помер або пропав на війні один з батьків, повинні вчити, що національність або зовнішній вигляд не привід для знущання … Але все це тільки початкова реакція, яка повинна приховати справжню мету автора.

Реально ж, автор дуже фахово вживає метод нейро-лінгвіністичного програмування (в формі подачі тексту, оформлення, розміщення

матеріалу), щоб використовувати повністю позитивну ідею для закладання в психіку дітей дуже небезпечних маркерів, які пов'язані зі сприйняттям негативної поведінки дорослих (батьків) як норми. Автор свідомо ігнорує хрестоматійні психологічні проблеми дитини, яка виховується без батьків, в неповних сім'ях і т.д. – всі ті обставини, які в нормальному суспільстві повинні сприйматися як виключно винятткові і негативні, замінюючи їх особливими психологічними маркерами, які, на думку фахівців, формують у дітей позитивне (або, як мінімум, нейтральне) ставлення до тієї життєвої поведінки, яка аніяк не може вважатися нормою.

Ось як «перекладає» зміст деяких, найбільш провокаційних сторінок згаданої книги відомий український православний священик-місіонер, прот. Євген Заплетнюк: «*Привіт, мене звуть Майя. І у мене мама хвора людина. Вона живе з якоюсь жінкою, як з чоловіком. Тому, на жаль, я не знаю, як виглядає чоловіча поведінка, через відсутність батьківської уваги я буду все життя відчувати голод до чоловіків. Тимко живе на дві родини – його ділять по черзі тато і мамин новий друг. Поки Тимко виросте, він забуде, як звали неймовірну кількість цих чоловіків, адже, напевно, мама дуже дружня і любить дружити з чоловіками. Але тато – це святе і він має право на дитину раз на два тижні. Він хороший, але чомусь не хоче забрати Тимка до себе назавжди. Так зручніше всім. У Христини мама і батько на заробітках, і вони бачать дитину лише по скайпу. Вони кажуть бабусі і Христинці, що люблять їх, але насправді вони люблять гроші, бо якщо б любили Христину, то були б з нею. У Софії другий – навпаки. Один тато, але дві мами. Мама – це святе слово на світі. Чудово, якщо батько намагається, щоб мам у Софії було якомога більше. А наша вчителька Юлія каже, що все люди особливі і гідні того, щоб жити як собі хочуть, з ким хочуть і куди хочуть. Кінець*».

Крім цього, книга показує, що немає нічого страшного у тому, щоб бездумно вступати в сексуальні відносини невідомо з ким, народжувати дітей, а деякі, за текстом, повторюють це вже в другому поколінні …

При цьому, як свідчать фахівці, враховуючи особливості дитячої психіки, позитивне маркування навіть відверто негативного поведінки дорослих з дуже великою ймовірністю призведе до їх наслідування в зрілому віці.

Таким чином, книга Лариси Денисенко в своїй основній ідеї ніяк не спрямована на формування у дітей доброго ставлення до людей незалежно від зовнішнього вигляду, релігії та національності. Головною

метою даного твору є психологічне програмування дітей на нормальне сприйняття і наслідування поведінки, яку аніяк не можна назвати зразковою навіть з точки зору максимально ліберально-демократичного суспільства.

II. Анатомія конфлікту

Першими забили на сполох не Церкви, і навіть не «праворадикали», а лікарі, дитячі психологи та шкільні вчителі. Адже, як ми вже згадували вище, адресний посил книги спрямований на формування у дітей не тільки толерантного, а навіть позитивного сприйняття повністю дорослих проблем, які вже десятиліття турбують українських педагогів і соціальних психологів, а також таких, які в майбутньому можуть викликати досить небезпечні наслідки.

Перш за все – це проблеми з дітьми, батьки яких виїхали на заробітки. Покинути на відповідальність бабусь і дідусів (в кращому випадку), вони стабільно поповнюють ряди малолітніх злочинців, наркоманів, а іноді взагалі опиняються на вулиці і гинуть. Також коли поїхав на заробітки тільки один з батьків, такі сім'ї часто розпадаються, у батька/матері з'являється нові дружина/чоловік, що завжди негативно позначається на психіці дитини.

Не менш серйозна проблема – розлучення і неповні сім'ї. При цьому, як показують дослідження, на сьогодні досить розширеною підставою появи неповних сімей є дошлюбні відносини, розпуста, недоліки виховання. Також проблемою є і легковаге ставлення досить великого відсотку молоді до інституту сім'ї, що, власне, також провокує появу як неповних сімей, так і людей, які мають в своєму «активі» три і більше «шлюбних експериментів».

Третій посил автора, який викликав стурбованість – виступ на користь можливості усиновлення (виховання) дітей одностатевими парами. Хоча це питання сьогодні не є актуальним для України, але він активно просувається в якості законодавчої ініціативи ЛГБТ-лобі. Однак, педагоги і психологи вже сьогодні виявляють значну стурбованість подібними ініціативами, бо сучасні вчені-медики дають дуже тривожну статистику.

Так, згідно даними американського дослідника, доктора соціології, ад'юнкт-професора Техаського університету в м Остін (США) Марка Регнеруса, який в 2012 році опублікував дослідження на тему «Як відрізняються дорослі діти, батьки яких мають одностатеві стосунки»,

ті, кого виховували гомосексуальні батьки, набагато частіше лояльна ставляться до подружньої невірності – 40%. Аналогічний показник лояльності до зради в гетеро-сексуальних сім'ях – 13%. Відповідно 25% вихованців гомосексуальних батьків мали або мають венеричні захворювання – через свій специфічний спосіб життя. Для порівняння, кількість заражених однолітків з гетеро-сексуальних сімей зафіксовано на рівні 8%. Наступний факт – до 24% дорослих дітей з одностатевих «сімей» нещодавно планували самогубство. Для порівняння – рівень таких настроїв серед людей, які виховувалися в нормальних гетеросексуальних сім'ях становить 5%. Виховані гомосексуальними батьками люди, набагато частіше, ніж вихідці з гетеро-сексуальних сімей, звертаються до психотерапевтів – 19% проти 8%. Зауважимо, що дослідження проводилося в благополучних і спокійних США, а в Україні, де йде війна, економічна криза і нестабільна політична обстановка, відсоток патологій, як стверджують фахівці, був би на порядок вище.

Природно, для вирішення і попередження цих проблем, організована спільна робота всіх інститутів: вчителів, психологів і священиків. Спільними зусиллями вони формують у дітей відповідальне ставлення до власної моральності, інституту сім'ї, батьківства. Основним посилом є те, що батьків не вибирають, але немає потреби повторювати їх життєві помилки.

Таким чином, ґрунтуючись на цілком зрозумілих підставах, представники української відповідальної інтелігенції, священики різних конфесій, дитячі лікарі-психіатри, ще з січня 2017 року звернулися до автора з поясненням неприпустимість формування у дітей неправильного погляду на моральність і сімейні відносини, особливо через засоби нейро- лінгвістичного програмування. Основним посилом було те, що книжка, незважаючи на твердження автора, закріплює в психіці дітей молодшого віку (до 10 років), в першу чергу, не нормальне ставлення до своїх однолітків з неблагополучних сімей, а прийнятність аморального способу життя їхніх батьків (легковаге ставлення до сексуальних відносин, інституту шлюбу, батьківства і т.д.).

Незважаючи на всі критичні зауваження, в тому числі фахівців з дитячої психології та педагогіці, автор наполегливо просувала свою книжку, заручившись підтримкою досить сумнівних громадських організацій. Книжка була надрукована і готувалася до презентації на Львівському форумі видавців. Спокійні, науково обґрунтовані аргументи традиційних Церков, громадських організацій та фахівців були проігноровані.

Саме після безуспішних переговорів з автором і видавцями, з'явилося відоме лист 15-ти українських громадських організацій, про який відомий український журналіст Віталій Нечесо написав: «навряд чи заяву-вимогу про скасування презентації можна назвати зразком доброзичливості, однак загроз в тексті я не побачив». Також є вельми показовим той факт, що автори звернулися до місцевої влади, відповідних державних структур, з проханням не тільки скасувати акцію, яка могла викликати занепокоєння серед традиційно християнського населення Львова, а й дати оцінку самого твору. При цьому вони заявили, що в разі бездіяльності влади готові взяти на себе протидію провокаційному дійству через пікетування, поширення роз'яснювальних матеріалів та іншими законними способами. Ніяких терактів, про яких пишуть квазіліберали, ніхто не планував.

Потрібно віддати належне владі Львову і керівникам силових структур, які після консультацій з фахівцями, в тому числі кафедри психіатрії Львівського національного медичного університету, порадили організаторам форуму скасувати провокаційну презентацію, що і було зроблено. Все інше, в тому числі заяви автора і організаторів «Форуму видавців», як справедливо вважає український блогер Олеся Дацько, «є звичайним епатажним піаром».

III. Замість епілогу

У кожної нормальної людини, не дивлячись на релігійні переконання, існує, навіть на підсвідомому рівні, «духовна гігієна». Особливо це стосується справи виховання дітей або турботи про їхнє майбутнє.

Тому кожному ж, хто сьогодні, використовуючи історію з книгою Лариси Денисенко, кричить про «християнський – або – праворадикальний Талібан», ми пропонуємо відповісти на наступне питання: «Ви бажаєте, щоб ваша дочка бездумно вступала в сексуальні відносини, а потім навіть відмовлялася згадувати батька своєї дитини? Ви хочете, щоб ваші діти залишили своїх дітей і поїхали на заробітки? Ви хочете, щоб ваші діти легковажно ставилися до інституту сім'ї та шлюбу?»

Ми відповіли на ці питання негативно, тому вважаємо всі заходи, які повинні захистити майбутнє наших дітей, зробити їх моральними, відповідальними в своїх діях, саме «духовною гігієною». Особисто мені, після прочитання цієї книги захотілося не тільки вимити руки, а й очистити душу молитвою.

ХРИСТИЯНСТВО & МЕДИЦИНА. ПРОБЛЕМА ВИЗНАЧЕННЯ СМЕРТІ

Проблема трансплантації в Україні все більш набуває розголосу, адже закон, який ще у травні ухвалила Верховна Рада та підписав Президент, каже, що коли «померлий за життя не висловив свою позицію щодо донорства й не визначив повноважного представника, згоду на вилучення його органів запитуватимуть у найближчих родичів». Це визначення підняло дуже серйозне і делікатне питання – визначення смерті у християнстві (і не тільки у ньому. бо закон регулює деякі питання прижиттєвого донорства. Так, наприклад, забороняється вилучати органи в живих донорів), яке, на наш погляд, виходить далеко за рамки етичної проблеми щодо визначення моменту відключення апаратів життєзабезпечення. Адже саме по собі визначення смерті безпосередньо пов'язано з етикою і можливістю трансплантології, а також християнської відповідальності лікарів. У даній статті ми не будемо намагатися дати відповіді або поради християнам, але спробуємо визначити проблему і запропонувати широку дискусію богословам традиційних християнських конфесій.

Християнство і медицина ніколи не були антиподами. Сам Христос, як нам розповідає Святе Євангеліє, прийшов в світ «як лікар душ і тіл людських». Він не раз лікував тілесні хвороби людей. Лікарем був й святий апостол і євангеліст Лука (Кол. 4:14), а богослов'я називає тіло «храмом душі», що відповідно, зобов'язує віруючих піклуватися про нього. Багато чудеса зцілення хворих, що здійснюються святими, вважаються символами особливої благодаті Божої. Саме тому, серед православних і католицьких святих ми побачимо багато тих, хто в своєму земному житті виконував лікарські обов'язки …

Ніщо не заважає християнинові звертатися за медичною допомогою до самих кваліфікованих лікарів[1]. Але незалежно від того, сподівається він на допомогу лікарів чи ні, його кінцевою метою має залишатися Господь і користь для його душі. До одного цього він покликаний прагнути будь-якою своєю дією, так, як сказав апостол Павло: «їжте або коли ви п'єте, або коли інше що робите, усе на Божу славу робіть» (Кор. 10:31). Таким чином, віруючий при необхідності звертається до лікарів і до досягнень медицини, проте не повинен повністю покладати на неї всі свої надії[2].

---

[1] Св. Іоанн Златоуст. Листи до Олімпіади. Лист 17, PG 52,590

[2] Св. Василь Великий. Правила, огульно викладені в питаннях і відповідях. 55,2, PG 31, 1045B

Локальні проблеми між традиційним християнством і медициною виникали тільки тоді, коли певні медики (або навіть медицина окремої країни), керувалася гуманістичної антропологією, яка давно відкинута християнством через те, що замикає людину в темницю його земного життя та смертності. Інтерес такої антропології до людини обмежується його біологічними функціями, а життя зводиться до біологічного існування. Там, де одноосібно панує така медицина, виганяється Бог, порушуються догматичні та (або) етичні норми. Однак, у країнах християнської культури, християни та медики виявлялися здатними виробляти загальний погляд на більшість проблем, особливо коли мова йде про медиків-християн.

Варто відзначити, що до недавнього часу питання визначення крапки переходу людини від тимчасового земного життя до вічності не тільки перед Православною і Католицькою Церквою, але й загалом для людства, не стояло. Практично у всіх медичних трактатах і поясненнях визначення фізичної смерті описувалася виключно сукупними зовнішніми відзнаками (припинення реакції на подразники, роботи серця, дихання, падіння температури тіла і т.д.).

Однак, у кінці XX ст., стався сильний прорив в медичній науці, перш за все – трансплантології, коли стала можлива трансплантація таких критично-важливих для життя органів, як серце, печінка або легені, які можна було взяти тільки у мертвої людини. Практично відразу Православна і Католицька Церкви визначили, що пересадка органів або тканин від людини людині може стати як вищим проявом любові, так і проявом зневаги до людини і перетворення її на товар. Вона може стати перемогою над смертю через добровільне прийняття смерті, але може бути і повним прийняттям тлінності з одночасним зникненням усього духовного. Крім того, православне богослов'я не може прийняти пересадку органів або тканин від людини людині та навіть звичайне переливання крові як механістичний процедуру. Воно може, однак, прийняти її як акт служіння ближньому і самовідданості. Тому православ'я не розглядає проблеми трансплантації з точки зору заздалегідь вироблених казуїстичної правил, але має індивідуальний підхід до кожного конкретного випадку на основі критеріїв безкорисливої любові і поваги до особистості.

Одночасно з'явилися інструменти та медикаменти, що дозволяють штучно підтримувати функцію серця, кровообіг і дихальну діяльність при повній смерті мозку, що, як зазначають медики, створює «ілюзію життя». На сьогодні за допомогою результатів цього відкриття ми маємо вже кілька випадків, коли життєві функції вагітної жінки, мозок

якої припинив діяльність, підтримували апаратом штучного дихання кілька місяців, щоб забезпечити циркуляцію крові і насичення її киснем через легені, поки дитина не з'явилася на світ. При цьому перед родичами і медиками стоїть дуже важка моральна проблема, пов'язана з питанням відключення апаратів штучної підтримки біологічного життя через визнання факту смерті.

Таким чином, як і в питанні трансплантації, так і у питанні штучної підтримки життя, православне і католицьке богослов'я, перш за все, стикається з проблемою визначення смерті – закінчення земного життя людини. Бо нові медичні технології зробилися неочікуваним викликом для традиційних конфесій, які повинні були сформувати богословсько-конфесійний зміст розуміння тілесній смерті.

Слід зазначити, що в церковному баченні біологічне життя і біологічна смерть не протистоять один одному, але взаємопов'язані між собою. Недаремно за самою своєю природою життя і смерть завжди йдуть поруч і є двома сторонами одного цілого. Життя розгортається в сторону смерті. Смерть присутня в кожній фазі життя[3]. Перш за все, смерть є переходом з однієї фази життя в іншу: з життя тимчасового в життя вічне. Такий погляд не тільки позбавляє смерть її трагізму, але і породжує можливість позитивного ставлення до неї. І людина, і тварини в рівній мірі схильні до біологічної смерті. Зовсім не обов'язково християнину бачити у смерті тільки руйнівний початок. Він може прийняти смерть з доброю волею, отримавши за неї життя.

Загалом, проблема штучної підтримки біологічного життя постала перед традиційними церквами вже на початку 90-х років XX ст. Основним питанням було те, що сама людина, яка підключена до відповідних апаратів та без свідомості, бо мозок вже помер, не може прийняти самостійне рішення, а його мусять приймати родичі та медики. Саме через розбіжності поглядів родичів та медиків виникають трагічні конфлікти, які часом стають предметом запеклих дискусій та навіть судових прецедентів. Останні подібний випадок трапився у квітні 2018 р., коли, всупереч бажанню батьків, за рішенням суду м. Ліверпуль, був відключений від апаратів штучного дихання 23-місячний Алфі Еван. При цьому, як родичі, так і медики, спробують оплювати до авторитету Церкви для вирішування проблеми у глобальному ключі.

Разом з тим, як зазначалося на багатьох богословських конференціях, християнське визначення смерті так і не було прийнята. Тому, на

[3] Св. Григорій Богослов, Слово 18, 18, 42, PG 35, 1041.

початку XXI століття Православна і Католицька Церкви опинилася перед викликом сучасного світу.

Так, вже в кінці XX століття традиційними Церквами була прийнята концепція про біологічної смерті як припинення діяльності мозку. Практично одночасно подібне визначення знайшло підтримку більшості православних, а також католицьких богословів.

Подібна концепція смерті людини через смерть мозку, що базується на дослідженнях вчених, була сформована в ряді міжнародних протоколів, була прийнята рядом держав, в тому числі і Україна. Ця міжнародна концепція від початку XXI століття стала маркером і для традиційних християнських Церков.

Зокрема, Католицька Церква відреагувала на виклик декількома деклараціями, що дозволяють не тільки утримуватися, а навіть скасовувати терапію, яка спрямовану на збереження життя, якщо «вона болюча, небезпечна або може мати непередбачуваний результат»[4]. У 1980 році «Декларація про евтаназію» дозволила проводити полегшення болю вмираючих, навіть якщо це могло привести до скорочення життя у результаті ненавмисній побічній дії (подвійний ефект), хоча «біль у кінці життя може мати особливе значення – це символізує Христа, який страждає на хресті»[5].

На початку XXI століття, Синод Еладської Православної Церкви визнав, що «смерть з позицій механістичної антропології сучасної медицини визначається як незворотне припинення діяльності головного мозку, що супроводжується кінцевої втратою свідомості»[6]. При цьому зазначалося, що, якщо необоротне припинення діяльності головного мозку може бути виявлено на чисто біологічному рівні, то остаточна втрата свідомості, яка, згідно з церковною антропологією сходить до категорій людської душі, не може бути зведена тільки до біології. Ототожнення відділення душі від тіла з необоротним припиненням діяльності головного мозку, іншими словами, ототожнення смерті, з точки зору церковної антропології, зі смертю головного мозку, нічим не обґрунтоване. Відповідно до церковної антропології, душа, як особлива сутність, заповнює все людське тіло, коли вони присутні у всіх його

[4] Pope John Paul II (1997) Catechismus Catholicae Ecclesiae Sections 2278 and 2279

[5] Pontificia Academia pro vita: the dignity of the dying person. In: Libreria Editrice Vaticana (paperback) p. 480.

[6] Εκκλησία και Μεταμοσχεύσεις, εκδ. Κλάδου Εκδόσεων Επικοινωνιακής και Μορφωτικής Υπηρεσίας της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήναι 2001. σ. 121-147.

частинах. Головний мозок є не її судиною, але її органом[7].

Таким чином, Православна Церква ставиться до смерті людини як до таїнства, Смерть в православ'ї, на основі Святого Письма, розуміється як відхід душі від тіла (Пс. 145:4; Лк. 12:20). Але чи відповідає таке визначення лікарським оцінками?

Смерть головного мозку означає припинення явних проявів душі, але не обов'язково її відділення. Однак, відповідно до сучасної медичної антропології, не варто зводити душу до психічних проявів або психічних дій, смерть головного мозку ототожнюється з кінцевої втратою свідомості. Таким чином, стає очевидним, що розбіжності з приводу смерті головного мозку зводяться, в кінцевому рахунку, до змішання понять сутності і енергії душі. Для церковної антропології душа є особливою сутністю і енергією. На противагу цьому для сучасної медичної антропології душа є просто енергією. Таким чином, якщо, згідно з медичною антропології, «смерть» головного мозку ототожнюється з кінцевої втратою свідомості, то для церковної антропології вона зводиться до припинення прояви її енергії.

Саме з цієї причини, Еладська Православна Церква не дозволяється ні утримуватися від лікування, ні скасовувати його. Допускається знеболювання, однак тільки в таких дозах, які свідомо не можуть спричинити смерть хворого. Утримуватися від штучного харчування або скасовувати його не можна навіть у тому випадку, якщо немає ніяких перспектив на одужання[8]. Але цей погляд не є загальноправославним. «Основи соціальної концепції Російської Православної Церкви», на які орієнтуються і деякі інші Православні Церкви, дозволяють відключати апарати штучної підтримки життя при смерті мозку[9].

Основною тезою противників Російського підходу є те, що коли необоротне припинення діяльності головного мозку може бути виявлена на чисто біологічному рівні, то остаточна втрата свідомості, яка, згідно з церковною антропології, сходить до категорії людської душі, не може бути зведена тільки до біології. Ототожнення відділення душі

---

[7] Никодим Святогорец, Увещевательное наставление. , М., 1993 г., ст. 164.

[8] The Holy Synod of the Church of Greece, Bioethics Committee (2000) Press release, 17 August. Basic posi- tions on the ethics of transplantation and euthanasia. www.bioethics.org.gr 28. Steinberg A, Sprung CL (2006) The dying patient: new Israeli legislation. Intensive Care Med 32:1234-1237

[9] Основы социальной концепции Русской Православной Церкви https://mospat.ru/ru/documents/social-concepts/

від тіла з необоротним припиненням діяльності головного мозку, іншими словами, ототожнення смерті, з точки зору церковної антропології, зі смертю головного мозку, нічим не обґрунтоване. Відповідно до церковної антропології, душа як особлива сутність заповнює все людське тіло, вона присутня у всіх його частинах. Головний мозок не є її судиною, але її органом[10].

Підсумок – конкретної відповіді ми в православ'ї не знаходимо …

Ніяких конкретних пропозицій не зробила і Католицька Церква.

Так, ще в 2006 році Папська академія наук визнавала припинення діяльності кори головного мозку в якості «справжнього критерію для констатації смерті». Був виданий спеціальний документ, витіювато названий «Чому поняття припинення діяльності кори головного мозку може бути прийнято як визначення смерті». Його підписали кардинал Жорж Котьє, президент Папської ради у справах сім'ї кардинал Альфонсо Трухільо, архієпископ Мілана (на той час), кардинал Карло Мартіні і президент Папської академії життя єпископ Елія Сгречіа. Здавалося б, питання вирішене.

Але коли у 2008 році Ватиканська газета L'Osservatore Romano знову підняла питання про те, що слід вважати повним припиненням життя людини, звернувши увагу на статтю професора сучасної історії Римського університету Лючето Скараффіа, то, спираючись на визначення смерті Папської академії наук, прес-секретар Ватикану Федеріко Ломбарді заявив, що стаття професора Скараффіа є «цікавою і авторитетною», однак не відображає думки Святого престолу і не свідчить про яких би то не було зміни в доктрині Римо-Католицької Церкви. А глава Папської ради душпастирства здоров'я, мексиканський кардинал Хав'єр Барраган, сказав, що публікація внесла цінний внесок у дебати, у ході яких слід взяти до уваги думку міжнародного наукового співтовариства.

Таким чином, змушені констатувати, що питання біологічній (земної) смерті людини практично залишається невирішеним традиційними християнськими Церквами. Саме це викликає багато питань і навіть міжнародний резонанс кожного відключення систем штучної підтримки життя, ставить у скрутне моральне та етичне становище лікарів, сім'ї хворих й священиків.

На нашу думку, вкрай потрібна екуменічна християнська конференція, з представництвом на найвищому рівні, яка повинна вирішити це складне питання. Адже поки воно не вирішене, трагедії, подібні на трагедію Альфі Еванса буде повторюватися …

---

[10] Никодим Святогорец, Увещевательное наставление, М., 1993, ст. 164

ХРИСТИЯНСТВО У СВІТСЬКІЙ ДЕРЖАВІ. ПРОБЛЕМА СУЧАСНОГО СПІВІСНУВАННЯ

Однією з найбільш помітних «візитних карток» XX ст. став масовий перехід від релігійної держави, де віросповідання було одним з пунктів державних документів, а релігія обов'язковим предметом в школах (і навіть у ВНЗ), до держави світської, де релігія оголошувалася «приватною справою індивідуума», відбувалося офіційне відділення Церкви від Держави[1]. Подібне відділення повністю вписувалося у перелік фундаментальних прав особистості, яка «може сповідувати будь-яку релігію, або не сповідувати жодної»[2]. При цьому у світській державі віруючі, як індивідууми, так і Церкви, ні в якому разі не виключалися з суспільного життя, за ними залишалися права бути її повноправними суб'єктами.

Однак описана вище модель виявилося більш теоретичною, ніж практичною. І перший удар відчули саме християни європейських демократичних країн. Це відбувалося через швидку секуляризацію суспільства, при якій ліві і неоліберальні політичні сили зробили справжній наступ на традиційні християнські конфесії, намагаючись вичавити їх у «маргінальне гетто». І, як не дивно, це відбувалося (відбувається) за допомогою повністю демократичних і законних державних інститутів.

Так, неоліберальні кола під виглядом «захисту прав особистості» домагаються видалення християнської символіки не тільки з державних, а й приватних громадських установ, заборони присутності священиків у школах і вузах, силових структурах (капелани), а в деяких країнах – навіть заборони носити натільні хрестики або іконки на роботі. Більш того, традиційні християнські цінності проголошуються неолібералиами «ворожими для свободи людини», їх сповідників переслідують в законодавчому порядку[3]. Не буде перебільшення стверджувати, що сьогодні практично кожен християнин в тій чи іншій мірі

---

[1] Під визначення «світська держава» не підпадають країни, у першу чергу соціалістичні, де атеїзм був введений у статус державної політики, а все релігійне переслідувалося і контролювалося відповідними органами.

[2] Безумовно, держава залишає за собою контролюючи функції по присутності конфесій у державних установах, оподаткування та ін. Також держава запобігає появи деструктивних або тоталітарних сект, які можуть завдати шкоди здоров'ю і безпеці особистості або (і) суспільству.

[3] Найбільш відомий факт – це переслідування ЛГБТ спільнотою приватних підп-

відчуває на собі тягар тиску лівацької або (і) неоліберальної ідеології.

Вже багато християнських богословів і політологів заявляють про те, що у світі склалася парадоксальне положення, коли певна, відносно невелика група, паразитуючи на демократичних інститутах, нав'язує суспільству тоталітарний шлях нового, дуже небезпечного гоніння християн і руйнування їхніх традиційних цінностей. Намагається нав'язати самим християнам думку про їх меншовартість у порівнянні з іншими членами державного соціуму.

Іноді лівацькі і неоліберальні «правозахисні» організації йдуть на пряму провокацію християнській більшості своїх держав, щоб викликати агресію і показати себе «жертвами» християн-консерваторів. При цьому вони вимагають від держави, звісно за гроші платників податків, захисту своїх заходів. Але на підставі того ж «захисту прав звичайних громадян, які платять податки» … вимагають від держави брати гроші з християн за охорону храмів та богослужінь.

Парадоксально, але в Європі практично немає саме демократичної країни (члена ЄС)[4], де б за останній час не було покараних за агітацію проти тих же «прайдов ЛГБТ» або за заборону абортів. При цьому тих християн, до кого застосовувалося приховане покарання у вигляді втрати роботи, позбавлення кар'єрного зростання і т.д., через захист своїх поглядів, налічується вже десятки тисяч. Однак ми не бачимо там жодного, хто б був покараний за критику християн, за виступи проти традиційних християнських цінностей, заклику про заборону передзвонів або християнських процесій вулицями міст. Як вже зазначалося, «секуляризаційних демократія», яка старанно прихована під нейтральною вивіскою «прав людини», все більше нагадує «шлях з одностороннім рухом».

На жаль, подібна хвиля псевдодемократичних, лівацьких і неоліберальних поглядів все більше поширюється і в Україні та Білорусі. Практично немає жодної заяви традиційних конфесій, будь то «Рух за життя» або традиційні християнські цінності, реакція на політичні або культурні події та ін., що б не викликало бурхливу реакцію лівацької та (або) неоліберальної групи. «Це не справа Церкви», «нехай пропо-

---

риємців, що відмовляються обслуговувати їх «весілля», а також архієреїв, священиків і віруючих, які виступають проти одностатевих «шлюбів» і т.зв. «гендерної теорії».

[4] Такий стан і у деяких пост-радянських країнах – Україні. Молдові, Грузії.

відують у церкві», «у нас світська держава» … – це лише частина найбільш характерних коментарів.

Але, дозвольте, якщо ви так боретеся за «права людини», то чому відмовляєте християнам в здійсненні своїх прав? Чому відмовляєте у праві проповідувати, поширювати свій світогляд, відмовляєте у праві вільного сповідування своєї віри? Священик приходить в армію, вуз, лікарню чи школу до своїх парафіян, він йде до тих, хто хоче і бажає його слухати. Хрест або ікона у кабінеті державного службовця (чиновника, вчителя, військового і т.д.), а тим більше натільний хрестик – це його право, якщо він не змушує до віри іншого під загрозою невиконання своїх професійних функцій у державній установі.

Ще більший «інтерес» викликають претензії лівацьких і неоліберальних кіл щодо права віруючих брати участь у політичних та соціальних процесах, а також спроба тиснути на приватних підприємців у справі встановлення власних правил.

У першому випадку, відмовляється звичайне право громадянина в його конституційному праві, бо кожен християнин, мирянин, архієрей або священик – це рівноправний громадянин держави, а Церква – рівноправний громадський інститут (об’єднання людей за конфесійне-релігійною ознакою), яка може висловлювати загальну думку віруючих, впливати на політику держави через законодавчі та виконавчі інститути.

У другому – право власника встановлювати правила і порядок «у власній хаті». Адже чомусь ніхто не протестує, коли у приватному секторі змушують християн працювати під час релігійних свят. А ось протестів через небажання приватних структур обслуговувати або брати на роботу тих же активістів ЛГБТ маємо більш ніж достатньо.

Мусимо констатувати, що більш ніж півмільярда європейських християн[5] зіткнулися з безпрецедентним наступом на свою віру та свої права через повністю демократичну законотворчу парламентську процедуру, а перенесення цієї практики на ряд пострадянських країн, перш за все Україну, Грузію та Молдову, лише питання часу.

Повстає логічне питання: як вести себе християнам при подібній антихристиянській політиці світської держави, яка стає все більш очевидною, та забезпечити захист своїх громадянських прав?

На нашу думку, вирішення проблеми лежить в площині активізації участі християн, як особистої, так і традиційних Церков, в суспільно-

[5] Status of Global Mission 2011, in Context of 20th and 21st Centuries / http://www.alem-mar.org/dlds/StatusOfGlobalMission.pdf

політичному житті. Ми повинні доносити свою позицію суспільству, політикам, співпрацювати з політичними партіями, які, на демократичній основі, відстоюють присутність християнських принципів у життя та розбудові держави. І, природно, активно використовувати демократичні інститути у справі захисту прав християн. Якщо ж ми будемо продовжувати мовчати і (або) ховати голову в пісок, держава буде чути тільки голос антихристиянських угруповань ліваків та неолібералиів, старанно прихований в обгортку «правозахисних ініціатив».

У той же час, не можна замовчувати і «іншу сторону медалі», коли, особливо в країнах колишнього «соціалістичного табору», деякі християнські конфесії, замість проповідницької і просвітницької діяльності, намагаються доводити свою правоту через залучення державних інститутів примусу, а саме у формі заборони. Маємо вже чимало прикладів, коли християнські Церкви намагаються «вибити» у держави заборону явищ, які їм не подобаються.

На перший погляд, Церкви домагаються дуже хороших речей. Наприклад, заборони абортів або обмеження на виробництво і продаж алкоголю. Але «диявол криється в деталях», бо державна заборону сама по собі ніколи не приносив плодів. Ті ж аборти або алкоголізм – результат секуляризації суспільства, відкидання традиційних християнських цінностей, моральності, коли у вихованні дітей, у тому числі й на державному рівні, переважає егоцентризм, бездумне задоволення власних бажань, легковажне відношення до створення сім'ї і т.д.

Ми, перш за все священики традиційних конфесій, прекрасно розуміємо, що державна заборона – це не зцілення хвороби, а приховування її під красивими словами і статистикою. Але «віра без діл мертва», тому потрібно виходити з затишного гетто власного храму і піти з Євангелієм. Можливо, що і заборони тоді будуть непотрібні, бо казав Христос «стукайте, і відчинять вам … Бо кожен, хто просить одержує, хто шукає знаходить, а хто стукає відчинять» (Лк. 11:9-10).

Ще більш безглуздо виглядає, коли будь-яка Церква намагається на державному рівні заборонити якийсь фільм, п'єсу, виставку, книгу. Маємо зрозуміти, що такими справами не тільки робиться додаткова безкоштовна реклама, а й показуєтеся своя слабкість і нездатність впливати на громадську думку. Втім, світ змінився, держави стали світськими, тому навчимося, як мінімум, поважати права інших. Ну і пам'ятаємо, що товар виробляється доти, поки це економічно вигідно.

Ми живемо в дуже складний час, коли сучасне суспільство, технології, постійно знаходяться у стані руху, ставлячи перед християнами

все нові і нові виклики. Більшість держав вже не тільки не надають допомоги традиційним християнським конфесіям, християнській моральності, як це було ще в кінці XIX – початку XX ст., Але, у більшості випадків, допомагають їх руйнуванню. У подібних умовах особливо важлива особиста проповідь кожного християнина, які повинні не закриватися у затишних гетто, а нав'язати діалог з державою, розпочати активну роботу з політиками, а також активну проповідь християнської віри і цінностей серед населення своєї країни.

ЛІКВІДАЦІЯ АРХІЄПИСКОПІЇ РОСІЙСЬКИХ ЦЕРКОВ У ЗАХІДНІЙ ЄВРОПІ. ПІДСТАВИ ТА НАСЛІДКИ

«Священний Синод Вселенського Патріархату на своєму засіданні 27 листопада 2018 року вирішив скасувати Патріарший Томос 1999 року, на основі якого він здійснював пастирське піклування та управління православними парафіями російської традиції в Західній Європі через свого Архієпископа-Екзарха», – саме така інформація з'явилася 27 листопада 2018 року на офіційному сайті Константинопольського Патріархату. Через нерозуміння проблеми вона викликала багато запитань і некомпетентних коментарів, зокрема про те, що Константинополь «заборонив Московський Патріархат у Західній Європі», тому в даній статті ми розповімо історію цієї архієпископії та дамо конкретний аналіз подій.

Чим же є (була) Архієпіскопія Російських Православних Церков в Західній Європі та яка її історія?

У 1919 р на території, яку на той час контролювали «білі», було створено «Тимчасове Вище церковне управління Південного Сходу Росії». Саме воно напередодні масової еміграції, 2/15 жовтня 1920 року, призначила керуючим західноєвропейських російських парафій архієпископа Євлогія (Георгіївського) на правах єпархіального архієрея. Надалі патріарх Російської Православної Церкви Тихон своїми указами № 423 і 424 від 26 березні / 8 квітня 1921 р благословив це призначення «тимчасово, до відновлення правильних і безперешкодних відносин зазначених церков з Петроградом» (оскільки іноземні парафії історично перебували у віданні саме цієї єпархії РПЦ), а 30 січня 1922 патріарх Тихон звів архієпископа Євлогія у сан митрополита.

Однак після приходу до керівництва РПЦ МП митрополита Сергія (Старогородського) та його відомої декларації 1927 року про визнання радянської влади, почалися спроби повернути цю групу парафій під омофор Московського Патріархату. Результатом було звернення митрополита Євлогія до Вселенського Патріарха Фотія II, який створив для них «Тимчасовий екзархат святого апостольського і патріаршого престолу Константинополя в Західній Європі». Потім була насичена подіями історія спроб повернутися і повернути всю структуру або окремі парафії в юрисдикцію Московського Патріархату. Були протистояння як з МП, так і з РПЦЗ, захоплення храмів і багаторічні судові процеси.

Навіть був момент, коли 22 листопада 1965 року Константинопольський Патріарх Афінагор ліквідував Російський Західноєвропейський Екзархат, відмовився від своєї юрисдикції над ним і благословив його повернутися під омофор Московського Патріарха. Скликаний архієпископом Георгієм (Тарасовим) єпархіальні збори тимчасово оголосили колишній Екзархат Автономною Церквою у Франції та Західній Європі з метою створення в майбутньому Автокефальної Французької Православної Церкви. Однак через політичну прорадянську діяльність Московського Патріархату, яка викликала активне невдоволення віруючих, 2 січня 1971 року Константинопольський Патріархат відновив свою юрисдикцію над парафіями колишнього Російського Західноєвропейського Екзархату, перетворивши його в Російську Православну Архієпископію Західної Європи, а 19 червня 1999 Томос Вселенського Патріарха Варфоломія I підтвердив перебування Архієпископії під омофором Константинопольського патріарха і відновлювався її статус Екзархату.

На сьогодні в Архієпископії 65 парафій, 32 громади, 11 діючих церков, 2 монастирі, 7 скитів – у Франції (40 парафій), Бельгії, Нідерландах, Великобританії, Німеччини, Норвегії, Швеції, Данії, Італії та Іспанії; клір налічує понад 100 священиків і 30 дияконів.

Формування Російського Західноєвропейського Екзархату саме російськими емігрантами та їхніми нащадками, які хотіли перебувати в канонічній Церкві (з більшого – через особисті конфлікти з ієрархією та священиками РПЦЗ), відразу визначило його ідентичність як імперського анклаву з відповідними традиціями та духовними потребами. Єдиним фактичною перешкодою переходу під омофор Московського Патріархату були стійкі антикомуністичні і антирадянські переконання його віруючих.

Однак після падіння комунізму і розвалу СРСР, незважаючи на канонічне підпорядкування Константинополю, священики і віруючі Архієпископії все більше і більше вдавалися до підтримки Московського Патріархату та Росії. Так, після того, як в 2003 р Московський патріарх Алексій II звернувся «до всіх архієреїв і православних парафій російської традиції в Західній Європі з пропозицією об’єднатися в складі самоврядного митрополичого округу Російської Церкви», 31 березня 2004 група священиків і віруючих Архієпископії створила організацію «за помісне православ’я російській традиції в Західній Європі », метою якої було об’єднання з Московським Патріархатом.

Одним з останніх випадків, коли парафії одностайно підтримували дії Московського Патріархату, був перехід у РПЦЗ (МП) російської парафії храму Різдва Христового та Миколи Чудотворця (Флоренція, Італія). При цьому настоятель цієї парафії, протоієрей Григорій Блатинський, бувший до цього кліриком Вселенського Патріархату, назвав Константинопольського патріарха Варфоломія «розкольником». Особливо показовим є те, що за перехід одностайно проголосували всі парафіяни.

Тому фактично, за винятком власне глави «Архієпископії Російських Православних Церков в Західній Європі», архієпископа Іоана (Реннета) і групи священиків та вірних не російського походження, ця архієпископія була «п'ятою колоною» Москви у структурі Вселенського Патріархату. Саме тому, як зазначають практично всі експерти, Константинополь і вирішив розірвати цей російський анклав, передавши його парафії своїм відповідним єпархіям в Західній Європі.

Що це буде означати для Константинополя? У канонічному сенсі наводиться порядок в Західній Європі, бо існування цієї структури ніяк не сприяло нормальному духовно-адміністративному життю існуючих європейських єпархій, де вона була сталим джерелом конфліктів, на відміну інших національних громади різних народів. При цьому, виділення росіян у окрему архієпископію тільки на підставі того, що у 20-х роках XX ст. існувала російська політична еміграція, сьогодні виглядає дивно. При цьому навіть якщо частина російських священиків та віруючих і залишить Вселенський патріархат, це буде некритично, бо вони все одно були ментально чужими та орієнтувалися на Московський Патріархат. У духовному же плані для парафій та вірних, які залишаться у Константинопольському патріархаті, нічого не змінюється, крім особистості правлячого архієрея.

Що це означає для Московського Патріархату? Дійсно, вони отримають певну кількість парафій, деякі, можливо, навіть з храмами, та окремих вірних. Однак, і це дуже великий плюс для Вселенського Православ'я, буде реально втрачена можливість гібридної війни проти Константинопольського Патріархату руками внутрішній організованої проросійської структури. Адже, по-перше, російські парафії будуть розкидані по різним канонічним структурам, а по-друге – свідома проросійська група просто перейде в Московський Патріархат.

Ще одно питання, яке досить активно обмірковується в українському сегменті інтернету, це можливість подібній долі Української Православної Церкви в США та Української Греко-Православної Це-

ркви в Канаді, адже, на думку деяких дописувачів, вони теж національні та аналогічні скасованій «Архієпископії Російських Православних Церков в Західній Європі».

Однак ті, хто висловлює подібні думки, не враховує кілька обставин. Українські Церкви, які знаходяться у структурі Константинопольського Патріархату, ніколи не створювалися як «тимчасові одинки Московського Патріархату». Вони ведуть свій початок від Української Автокефальної Православної Церви (формація 1942 р.), ієрархі якої були вимушені емігрувати з України у часі II Світової війни. Цілком самодостатні структури, ці юрисдикції перешли під омофор Вселенського патріарха у наслідок канонічного правіла, що адміністративне керування всіма православними структурами по-за територією канонічних Православних Церков, належить Константинопольському Патріарху. Крім того, ці структури ніколи не виступали та не виступають проти Вселенської Патріархії, а умови їх приєднання до нього обумовлювали захування за ними відповідного статусу…

У будь-якому випадку подібне адміністративне рішення Константинопольського патріарха ніяк не впливає на глобальні процеси Вселенського Православ'я, у тому числі на надання Томосу українському православ'ю.

КАЛЕНДАРНЕ ПИТАННЯ В СВІТЛІ ІСТОРИЧНИХ ТА ДОГМАТИЧНИХ ФАКТІВ

Прийнятий Верховною Радою України закон, що пропонує зробити святковим днем не тільки 7 січна, а і 25 грудня, вже викликав жваву «календарну дискусію». Дехто навіть побачив у подібному кроці погрозу «українській ідентичності» або, навіть, православній вірі. Інші – навпаки пропонують святкувати виключно 25 грудня, що, на їх думку, «визволить Україну з полону московської традиції».

На жаль, аргументи сторін в ході дискусії виявляються далекі не тільки від історичної правди, а й богословського контексту. Проблема заплутується ще й тим, що більшість Православних Церков використовують т.зв. новоюліанській календар, в якому нерухомі свято збігаються з григоріанським календарем. Тому, в цій невеликій статті ми постараємося викласти як коротку історію, так і надати догматичну оцінку аргументом обох сторін.

Відразу виключимо дві широко поширені помилки:

1. Російська, Грузинська, Українська, Білоруська, Єрусалимська і Сербська Православні Церкви не святкують Різдво Христове 7 січня. Час святкування звичайний – 25 грудня, але … за юліанським календарем.

2. Використання юліанського календаря для святкування Різдва Христового, як і інших нерухомих свят, ніяк не пов’язане з богословськими або догматичними підставами, а тим більше з святкуванням рухомих свят Пасхального циклу. Спроби представників деяких Православних Церков прив’язати святкування Різдва до загальної календарної дискусії, а тим більше до якихось догматично-канонічних моментів, не мають ніяких підстав.

Для розуміння проблеми, звернемося до історії «календарного питання», а потім розглянемо аргументи сторін.

Календарна проблема виникла в християнському світі в 1582 році, коли Римський папа Григорій ІІІ ввів новий календар. Підставою його неприйняття не тільки православними, але й частиною протестантів, було ігнорування рішення І Вселенського собору про порядок зцілення Святої Пасхи, яка «не може бути раніше чи разом з Пасхою юдеїв». Григоріанський календар нехтує цим правилом, а тому, по суті, з точки зору православних віруючих є єретичним. Саме через це, в подальшому, 1583 році, патріарх Ієремія, за участю патріархів Олександрійського Сильвестра і Єрусалимського Софронія VI, скликав

Церковний Собор, який визнав введення в Римської Церкви григоріанського календаря, як таке, що порушує канони і постанови I Вселенського Собору про порядок обчислення дня Святої Пасхи. Також Собор, в своїй постанові від 20 листопада 1583 року закликає православних «твердо і неухильно, навіть до пролиття своєї крові, триматися православного місяцеслова і юліанської пасхалії», накладаючи на всіх порушників своєї постанови анафему, відлучення від Церкви. Про це ж своє рішення Константинопольський Собор повідомив усім Православним Церквам. Також всі наступний православні наради, до початку XX ст. включно, підтримували використання юліанського календаря виключно через пасхалію. При цьому більшість православних вчених визнавали неточність юліанського календаря.

Однак, на початку XX ст., Є новоюліанській календар, який є модифікацією юліанського календаря, розробленої сербським астрономом, професором математики і небесної механіки Бєлградського університету Мілутін Миланковича.

Питання про введення новоюліанського календаря було вирішено на Константинопольській нараді Православних Церков в 1923 році. І хоча його критики люблять зростити Одночасне вирішення святкувати Великдень за формулою «перша неділю після першої повні після рівнодення», де всі компоненти повинні були визначатися не за даними Олександрійської пасхалії, а виходячи з астрономії, за широтою Єрусалиму, але це рішення ніколи не було реалізовано на практиці і навіть юридично давно відкинуте Вселенським Православ’ям. Більшість автокефальних Церков святкують Пасху згідно Олександрійської пасхалії, заснованій на юліанському календарі, а нерухомі свята – по новоюліанському календарю. Винятки становлять Російська, Білоруська, Українська, Грузинська і Сербська Православні Церкви (частина – виключно в митрополії) – вони користуються юліанським календарем. Також юліанським календарем повністю користується Афон. Але щодо Афона існує серйозне зауваження: чернеча республіка взагалі не використовує григоріанський календар.

Як бачимо, введення новоюліанського календаря виправило помилки юліанського, але жодним чином не стосувалося догматичних норм, що були встановлені на I Вселенським соборі.

Постає логічне питання: Чим аргументують неприйняття новоюліанського календаря деякі православні віруючі та інші «прихильники батьківських традицій»?

Якщо відкинути посилання на якісь «богословські моменти», яких, як ми вже довели вище, немає, то всі аргументи прихильників юліанського календаря зводяться до кількох позицій.

1. Новоюліанський календар порушує піст перед святом пам'яті святих апостолів Петра і Павла. Адже Свята Церква так шанує цих великих апостолів, що вводить особливий піст, який триває від 8 до 42 днів. Але при введенні новоюліанського календаря цей піст завжди скорочується. А якщо Великдень святкується в період часу від 20 до 25 квітня включно, то Петровський піст зовсім скасовується: для нього не залишається часу.

На нашу думку, проблема скорочення посту перед святом пам'яті святих апостолів Петра і Павла є надуманою. Адже, як вважають історики, цей піст на пачку свого виникнення був ситуаційним і ніяк не пов'язаний з пам'яттю апостолів.

Так, частина істориків вважає, що реальною підставою виникнення петровського посту було закінчення запасів минулорічного врожаю. Ґрунтуючись на дослідженні історії сільського господарства Римське імперії, вчені прийшли до думки, що велика частина простого населення повинна була обмежувати себе в їжі з кінця травня – початку червня до середини липня. З огляду на те, що після П'ятидесятниці великих християнських свят немає, було дуже зручно встановити тут компенсаційний піст для тих, хто не зміг постити у Великий піст перед Пасхою. При цьому свято пам'яті апостолів Петра і Павла набуло особливого значення тільки через освячення величного храму Петра і Павла в Константинополі. Тобто, на початку це було виключно престольне соборне свято одного з центральних храмів Константинопольського Патріархату, а не особливе вшанування святих апостолів.

На користь штучності цього посту свідчить і факт зміни його терміну (від 8 до 42 днів), чого ми не спостерігаємо щодо інших постів Православної Церкви, а також незрозуміле виділення пам'яті апостолів Петра і Павла серед інших апостолів, наприклад – святого апостола Андрія Первозванного або святих апостолів-євангелістів. Тим більше, що ні Євангелія, ні Діяння апостолів, не дають нам свідчень про встановлення якоїсь ієрархії серед апостолів.

2. Спроба введення нового стилю вже була здійснена в Російській Православній Церкві Патріархом Тихоном 15 жовтня 1923 року, але була відкинута віруючими і скасована вже 8 листопада того ж року, проіснувавши лише 24 дні.

Дійсно, більшовики вже від 1918 року тиснули на патріарха Тихона в справі переводу РПЦ на григоріанський календар. Але це передбачала й відмову від Олександрійської пасхалії, що, як ми вже писали вище, суперечило постановами І Вселенського собору. До того ж, тримання «старого стилю» було для архієреїв, священиків і парафіян своєрідною формою протесту проти радянської влади, яка від листопада 1917-го вела справжню війну проти Православної Церкви. Крім того, існує і офіційна постанова Московської Наради Православних Церков 1948 року, згідно з якою всі православні повинні святкувати Пасху по Олександрійській пасхалії і юліанському календарю, а для нерухомих свят кожна Автокефальна Церква може користуватися існуючим в цій Церкві календарем. Клірики і віруючі зобов'язані дотримуватися календарного стилю тієї Помісної Церкви. на території якої вони проживають. Тому, на нашу думку, наводити приклад відмови від новоюліанського календаря в 1923 році науково некоректно.

3. Введення новоюліанського календаря викликало розкол в Грецькому Православ'ї. Це може чекати і нашу Православну Церкву.

Дійсно, введення новоюліанського календаря викликало вихід частини архієреїв, священиків і віруючих та створення руху т.зв. «Старостильників». Але, як показала історія, введення нового календаря було лише приводом для акривіально-консервативної і амбітної частини кліру для утворення власних юрисдикцій. Адже, до сьогодні «старостільники» не створили єдину структуру в межах Греції (як і їх послідовники з інших держав), знаходяться в перманентному русі розколів і сповідують досить специфічні доктрини. З рештою, певний відсоток «внутрішніх консервативних сектантів» присутній у кожній Православній Церкві і періодично породжує певні єретичні або псевдо-акривіальні групи, які відходять від Церкви. При цьому, як свідчить історія Православ'я, юліанський календар не є панацеєю від діяльності подібних осіб. Тут слід згадати т.зв. «Царебожників» з РПЦ МП або діяльність групи «Істино православних» колишнього владики Артемія в Сербської Православної Церкви.

На наш погляд, уникнути ризику створення розколу, при переході на новоюліанській календар, можна через роз'яснювальну роботу священиків, яка повинна відбуватися перед проведенням календарної реформи.

4. Звичка людей, які будуть відзначати «два свята».

Прихильники цього аргументу, спрямованого проти переходу на новоюліанській календар, посилаються на народне святкування «старого нового року». Дійсно, в Білорусі і Україні існує певна народна

традиція святкування «старого нового року», навіть в деяких регіонах існує його особлива назва – «Маланка». Але, на наш погляд. виникнення і закріплення подібної традиції відбувається саме через одночасне існування двох календарів, бо, окрім першого дня нового року за юліанським календарем, 1/14 січня ми святкуємо Обрізання Господнє. З огляду на те, що більшість православних віруючих, особливо молоді, ментально живе за світським календарем, який в циклі Різдвяних свят буде збігатися з церковним, традиції святкування 7 (25 грудня) і 1/14 січня поступово підуть з життя. Тут, знову ж таки, все буде залежати від роз'яснювальної роботи священиків.

Таким чином, на нашу думку, серйозних аргументів проти введення новоюліанського календаря в Православних Церквах немає. Крім цього, в України існують кілька незаперечних фактів на користь календарної реформи.

1. Константинопольський патріархат, який є Церквою-Матір'ю для Українського Православ'я, давно перейшов на новоюліанській календар. При цьому він визнає неканонічним приєднання Київської православної митрополії до Московського Патріархату і вважає Україну своєю канонічною територією. За таких обставин, перехід православних українців (і їх Помісної Православної Церкви – УПЦ КП) на новоюліанській календар буде цілком логічним кроком. Тим більше, що українські діаспорні православні митрополії Константинопольського Патріархату живуть саме за новоюліанським календарем.

2. Україна вже багато років живе за григоріанським календарем, що накладає певний відбиток на свідомість православних віруючих. Інтегровані в суспільство, що складається також з віруючих інших релігій і конфесій, а також атеїстів, вони не можуть бути закритою групою – тому в тієї, чи іншій формі відзначають світський новий рік. Це, як свідчать психологи, створює у людей певний дисонанс: вони не хочуть порушувати різдвяний піст, але також не хочуть виглядати сектантами, відриватися від своїх колективів і друзів. При цьому спроби деяких священиків служити на світський новий рік літургію або молебень, вносять ще більший дисонанс в православну свідомість – адже новорічна ніч, коли вона не припадає на час з суботи на неділю, є звичайною ніччю різдвяного посту.

3. Світське життя вже наклало дуже міцний відбиток на календарне життя УПЦ КП. Адже навіть головний офіційний сайт піше «13 грудня 2016 року, у день пам'яті святого апостола Андрія Первозван-

ного», але реально, коли ми церковне живемо згідно юліанського календаря, це відбувається 30 листопада і ніхто не переносів день пам'яті св. ап. Андрія на 13 грудня…. Це свідчить про те, що реально юліанський календар, у питанні нерухомих свят, вже є ментально чужим для сучасних православних українців, як мирян, так і священиків.

Таким чином можна зробити висновок, що перехід на новоюліанській календар для православних українців, що прагнуть об'єднання в єдину Помісну Православну Церкву в Україні, є цілком логічне і не вступає в протиріччя з православними догматами і канонами. Він дасть змогу позбутися багатьох проблем, які сьогодні виникають через розбіжність світського і церковного календарів, дасть змогу спільного святкування з православними українцями діаспори та більшістю Православних Церков світу.

ЩЕ РАЗ ПРО ЦЕРКОВНЕ ОБ'ЄДНАННЯ ТА ІДЕЮ «ПОДВІЙНОЇ ЄДНОСТІ»

Суспільний запит на об'єднання Українського Православ'я у Єдину Помісну Церкву непохитно зростає та робиться одним з найголовніших питань у громадсько-релігійному житті України. Однак, не дивлячись на всі зусилля та заклики Української Православної Церкви Київського Патріархату, державних інституцій, зокрема вищих державних посадових осіб, ряду політичних партій, реальний процес переговорів основних православних юрисдикцій так і не розпочався… Очільники Російської Православної Церкви в Україні та очільники Української Автокефальної Православної Церкви усі чотири роки війни демонструють явне небажання будь-яких конструктивних переговорів. Саме тому, у нетрях деяких політичних партій і громадянських активістів, переважно вірних Українській Греко-Католицькій Церкві, залунали заклики до початку об'єднавчого процесу «православних та греко-католиків у єдину Українську Христову Церкву»[1]. Для обґрунтування своєї ідеї, вони знову звернулися до «ідеї подвійної єдності» свт. Петра Могили. На великий жаль, деякі православні, не володіючи повнотою інформації, спокусилися цією пропозицією. У цій статті ми спробуємо розібратися: чи є подібний підхід реальним та конструктивним?

І. Коротка історія питання

Вже до кінця першої чверті XVII ст. робиться зрозумілим, що Берестейська церковна унія 1596 р. не принесла миру для християн Речи Посполитої, а навпаки привела до ще більшої конфронтації та розділення. Не дивлячись на всі заходи уніатів, які до того ж мали підтримку державної влади, більша частина населення України та Білорусі залишалася православними, а влада мусила визнати відновлення православної ієрархії Київської митрополії Константинопольського патріархату. У цих умовах, Йосиф Велямин Рутський, який у 1614 р. став Київським уніатським митрополитом, розпочав активні пошуки нової моделі єдності, яка б могла об'єднати уніатів та православних Речи

[1] Наше бачення єдності Української Церкви / https://pravyysektor.info/prosvitnyctvo/chogo-pragnemo/nashe-bachennya-yednosti-ukrayinskoyi-cerkvy; Про віру, єдність і московитів / https://pravyysektor.info/poglyad/pro-viru-yednist-i-moskovytiv

Посполитої. Згідно більш пізніх джерел, основою цього плану єднання була ідея обрання «особливого і єдиного західне-руського патріарха, якій був би одночасно у спілкуванні з Римом та Константинополем», але цей патріарх мусив бути «у догматичній єдності з Римом»[2]. І ось саме питання «догматичної єдності з Римом» дозволяє нам припустити, що реально розроблявся план глобального поширення унії. З решти, це підтверджують і більш пізні події, коли після смерті св. Петра Могили, Рим, устами нунція та уніатського митрополита Йосифа Велямин Рутського, вимагав від короля Речи Посполитої призначити уніата на вакантну посаду митрополита, закрити православні церкви, а вірних приєднати до Уніатської Церкви.

Разом з тим, ідею православної Київської помісності, як базис для майбутнього об'єднання поділяв і св. Петро Могила, який у 1632 р. був обраний Київським митрополитом та наділений титулом екзарха Константинопольського патріарха. Загалом, найбільш повно позиція його щодо можливого примирення православних та уніатів викладена в меморандумі «Думки одного шляхтича грецької віри з Польщі» (1644)[3], де читко викладена ідея Помісності Українського Православ'я: «А наш митрополит за прийняттям свячень нехай не вдається до Риму, як звикла чинити частина наших русинів, ні до Константинополя, як зберегла у звичаї друга частина. Але нехай кладуть на них руку завжди на зібранні архієпископів і єпископів». При цьому, відношення з Константинополем та Римом мусили відбуватися на підставі повернення до єдності Вселенської Апостольської Церкви першого тисячоліття. Отже, Київський святитель рішучо відкидав адміністративне підпорядкування Римському понтифіку, яке було головною засадою Берестейської унії…

Але навіть на цих умовах єдність поміж православними і католиками-уніатами Речи Посполитої не відновлювалася автоматично. Згідно плану святителя Петра Могили, мав бути підготований Собор для поєднання двох частин Київської Церкви, на якому, відповідно до тверджень Святих Отців, мусили бути вирішені міжконфесійні догматичні суперечки.

---

[2] Прот. Георгий Флоровский «Пути русского богословия» / http://www.vehi.net/florovsky/puti/02.html

[3] Лист до папи митрополита Петра Могили: Думки одного шляхтича грецької віри з Польщі // Знаки часу: До проблеми порозуміння між Церквами / упор. З. Антонюк, М. Маринович. К., 1999, ст. 78–83.

Через наполегливість короля Речи Посполитої Владислав IV, який був політично зацікавлений у об'єднаному процесі, Рим виказав зовнішні прихильну реакцію на пропозицію Київського православного митрополита. Однак, на засіданні Конгрегації віри, яке відбулося 16 березня 1645 р., були офіційно сформована відповідь Риму на пропозицію св. Петра Могили: «Київського митрополита має затверджувати Римський Понтифік» (підтвердження адміністративної зверхності Ватикану); «Об'єднання православних з Римом має відбутися на засадах, запропонованих Апостольською столицею» (відхилення будь-яких богословських диспутів та консенсусу). Це практично означало відхилення пропозицій св. Петра Могили та закінчення об'єднавчого процесу.

Важко сказати, як би розгортувалися події далі, але у 1647 р., у віці п'ятдесяти років, передчасно помирає св. Петро Могила, а Рим відмовився від спільного православно-уніатського синоду, як надто ризикованого для Католицької Церкви. Бо у нунція та римо-католицьких єпископів були об'єктивні побоювання, що цей синод міг би мати непередбачувані наслідки

Отже, як нам показує історія, ідея «подвійної єдності», у православній інтерпретації св. Петра Могили, вже у XVII ст. зустріла протидію найперше католицьких колів, зокрема вищих посадових осіб Ватикану. Натомість, мусимо розібратися: Чи загалом вона мала шанси бути втіленою? Як реально трактували ідею «подвійної єдності» православні та уніати? Для цього подивимось на тогочасне канонічне становище православних та уніатів у Речі Посполитій.

II. Становище учасників переговорів на період першої половини XVII ст. та можливість реального діалогу.

Київська митрополія Константинопольського патріархату завжди визначалася дуже високим ступенем самостійності. Так, Київський митрополит, щонайменше впродовж XV, XVI, XVII століть, володів священним правом мироваріння та освячення мира. Крім того, висвячення нових єпископів, заснування нових єпархій, зміна їх кордонів, апробат богословської та богослужбової літератури, канонізація святих і т.д. – усе це було прерогативою Київського митрополита, а надання св. Петру (Могилі) титулу екзарха робило його повноправним представником Константинопольського Патріарха в Речі Посполитій (на Білоруських та Українських землях). Отже, Київський православних митрополит, з

благословення Вселенського патріарха, мав повне право вести переговори з Католицькою Церквою, найперше – Київською уніатською митрополією, про спільний собор на підставі православних догматів та канонів. Природно, що діяння цього собору мусили потім отримати схвалення Константинополя, але це вже інше питання.

Що до Унійної Церкви, то і тут ми мусимо дивитися найперше умови Берестейської унії, які зберігають усі прави єпископату та Київського митрополита[4]. Зокрема висвяту єпископів без попередньої згоди Риму, юліанське визначання Пасхалії та інших рухомих свят та інш. Він напряму підпорядковувався Римському понтифіку, що надавало йому дуже широкі повноваження в Речі Посполитій. Природно, що як ієрарх Католицької Церкви, митрополит Йосиф Велямин Рутський мусив діяти у ключі римських інструкцій від 3 листопада 1643 року, в яких Папа Урбан VIII визначав умови майбутньої унії та давав згоду на нові переговори з православними. Отже, благословення на перемови Київський уніатський митрополит мав.

Торкаючись інших проблем догматичного, богословського та богослужбового розділення між православними та уніатами Речи Посполитої XVII ст., то тут не існувало великих проблем.

Єдина тогочасна догматична різницею між православними і католиками – це Filioque. Однак тоді, як і сьогодні, Католицька Церква дає досить приймальне дискусійне тлумачення: «Східна традиція підкреслює насамперед те, що Отець є першоджерелом стосовно Духу. Сповідаючи Дух таким, що «ісходить від Отця» (έκ του Πατρός έκπορευόμενον), вона затверджує, що Він виходить від Отця через Сина. Західна традиція робить більший упор на єдиносутнісному спілкуванні між Отцем і Сином, говорячи, що Дух походить від Отця й Сина (Filioque). (…) Ця законна додатковість, якщо тільки не загострювати закладених у ній розходжень, не може вплинути на тотожність віри в реальності однакового сповідування таємниць»[5].

Крім того, відкидання Filioque не було проблемою для тогочасних уніатів, а ніякої іншої принципової різниці в богослужінні не існувало. Наприклад, у 1617 р був виданий уніатський Служебник, авторство

[4] Основні документи Берестейської унії // Наукові зошити /Монастир Монахів Студійського Уставу. – № 2. – Львів, 1996, ст. 54-61.
[5] Катехизис Католической Церкви. М., 2000, ст. 248.

якого приписується Й. Кунцевичу[6]. І у тому ж році, з мінімальними змінами, він був перевиданий православним братством[7]. Власне і митрополит Петро Могила при підготовці свого служителя активно використовував уніатської видання. Так, у вступних молитвах Київського видання Служебника 1629 року, він дотримувався тексту уніатського видання 1617 року (додавши після слів уніатського служителів «Г'ді посли руку твою» ланцюг власних рубрик та молитов»[8].

Також не слід забувати, що поминати римського понтифіка під час богослужіння мусив тільки Київський уніатський митрополит, архієреї поминали митрополита, а священики – свого правлячого архієрея. Подібна ієрархія поминання була притаманна і православним, тільки заміст папи був Константинопольський патріарх.

Загалом, коли розглядати православна-уніатські дискусії першої половини XVII ст., вони найбільш велися навколо питання підпорядкованості Константинополю або Риму[9], а також ролі світських осіб в Церковному управлінні. При цьому в останньому питанні (про роль світських осіб) позиція православних і уніатських ієрархів була однаковою. Так, у грамоті Львівському братству від 19 лютого 1637 року св. Петро Могила забороняє братчикам, під загрозою прокляття, друкувати без його благословення книги[10]. А в передмові свого другого видання служителів (1639) митрополит Петро Могила пише: «Знайшлися нинішних дней тії люде ве Львові, которії важуться с типографій своїх ерорами наполнивши книги наши церковнї без відомости, позволеня і благословеня нас пастиров овечком нашим духовним до уживаня подавати…зиску бігаючи а не Христового шукаючи… служебники екзаменовати, попровати і кориговати»[11].

Але, не дивлячись на зовнішню подібність, основне питання виникає у повноваженнях Київського уніатського митрополита на ведення таких перемов від Риму та можливих наслідках найперше – для Католицької Церкви. І саме у цьому маємо основний сумнів у їх успіху. Бо

---

[6] Жукович П.Н. О неизданных сочинениях Иосафата Кунцевича. // Известия отделения русского языка и словестности АН. т.14, кн.3.1909.

[7] Лукьяненко В.И. Каталог белорусских изданий кириличного шрифта XVI—XVII вв. В.1. (1601—1654). Л., 1975, №60.

[8] Литургиярион сиест Служебник, Киев, 1629, ст. 105–110.

[9] Шмеман А. прот. Исторический путь Русского Православия. М.., 1996 г. Электронный вариант, гл. 7 ч.5

[10] Памятники Временной Комиссии… Т. III. К., 1852, ст. 87.

[11] Служебник… Киев, 1639 г. Передмова

маємо кілька корінних канонічних та богословських проблем:

1. Київська митрополія, як православна, так і уніатська, були частинами окремих Помісних Церков. Для створення ґрунту переговорів про «подвійну» єдність, була необхідна згода Константинополя та Риму на те, що їх митрополії об'єднаються у Єдину Помісну Церкву. І коли згода Константинополя була гіпотетично можливою, адже Вселенське Православ'я складається з автокефальних церков, то подібна згода Риму була неможлива у принципі. Бо сама побудова Католицької Церкви не передбачає співпричастя з Церквою, яка знаходиться поза її адміністративно-канонічного кордону.

2. Само питання «подвійної єдності» неможливо вирішити у рамках тільки однієї Помісної Церкви, адже воно є глобальним та стосується всього Вселенського Православ'я. Бо воно напряму зачіпає інтереси інших Православних Церков через їх спільне співпричастя. Тому окрема Церква (чи її частина) може заключити унію з Римом та відійти від Вселенського Православ'я. Або навпаки – порвати з Римом та долучиться до спільноти Православних Церков (чи залишитися окремою конфесією як англікани). Але вирішення питання співпричастя православних і католиків – це виключно питання соборної дискусії поміж Вселенським Православ'ям і Католицькою Церкво.

3. Ще одною невирішальною проблемою у створенні єдиної Церкви «подвійної єдності» було питання першості. Святитель Петро Могила, як і всі православні, вважав «грецьку релігію ортодоксальною і святою», тому визнання ідеї адміністративної влади єпископа Риму, як наступника Святого Петра, над православною ойкуменою було неможливо.

Отже, усе вищевикладене, примушує нас більш прискіпливо подивиться на проблему різного розуміння меті та реалізації ідеї «подвійної єдності».

Як ми відзначали вище, пропозиція уніатського митрополита Йосифа Велямина Рутського була явно прихованою акцією виключна задля поширення унії та знищення православ'я. Бо ще задовго до обрання св. Петра Могили на посаду Київського митрополита, уніати вважали, що його можна переманити до себе: «Між ними є Києво-Печерський архімандрит Петро Могила, братанок молдавського господаря і впливовий та й міг би багато зробити для закріплення Унії в цілій Русі, Молдавії і Валахії. Здається що він добре підготований прийняти католицьку віру, бо добра душа, двічі в тиждень править, що є дуже рідке для нез'єднаних русинів, тверезий, береже чесноту

чистоти, побожно сповняє свої обов'язки, любить церковну дисципліну, студіював гуманіора, вміє говорити і писати по латині, знає святих отців і є спосібний»[12]. Цю позицію католиків підтверджують і події, що сталися вже після смерті св. Петра (Могили): «Скликаний королем у Вільно 25 квітня 1647 року з'їзд православної спільноти ухвалив меморандум до Папи, який був повторенням меморандуму митрополита Петра Могили. У травні зосереджена у Вільно православна і уніатська шляхта затвердила пункти нового проекту. До нього православні внесли поправки щодо вчення про походження Святого Духа і заявили про залишення під юрисдикцією Константинопольського патріарха. Одночасно було визнано і верховенство (моральне – С.Г.) Папи. Ці уточнення Рим відкинув, розраховуючи на повне підпорядкування собі православних»[13]. Як бачимо, Ватикан не бажав ніякого примирення, але тільки перевід православних у унію.

Київська православна митрополія, у особі св. Петра Могили, була готова на об'єднавчі перемови з уніатами, але виключна за засадах православної догматики та творів Святих Отців. Стосовно подолання глобального розділення, Святитель бачить єдиний вихід –повернутися до джерел, тобто до Церкви першого тисячоліття. На нашу думку, заклик Київського митрополита був звернутий, найперше, до Католицької Церви, адже, у випадку його прийняття, вирішує не тільки проблеми стосунків християн Речи Посполитої, а і світове розділення християнства. Таким чином, св. Петро Могила наполягав, що мусить бути євхаристичне єднання, а не поглинання. Ця думка відповідала думкам Святих Отців Вселенських соборів першого тисячоліття – часу, коли Церква Христова ще була єдина.

Отже, на нашу думку, вже від початку, переговорів православних та уніатів у першої половині XVII ст. були приречені саме через позицію Католицької Церкви, частиною якої була і Київська уніатська митрополія, бо католицька еклезіологія на той час (як зрештою і сьогодні) не допускала такої моделі відновлення єдності, який пропонував святитель Петро Могила.

III. Сучасний аспект

Оскільки ініціатива створення «Української Христової Церкви»

[12] о. д-р Іван Хома «Київська митрополія в Берестейськім періоді». Рим, 1979, ст. 91.
[13] Дмитро Садов'як. Петро Могила – митрополит Київський. / https://risu.org.ua/ua/library/books/autors/sadoviak_pmohyla/sadoviak_5

через об'єднання православних та греко-католиків (уніатів) вийшло саме з середовища вірних УГКЦ, найперше розглянемо сучасний стан цієї частини Католицької Церкви у площині можливих переговорів.

Мусимо відразу відзначити, що перешкоди проекту св. Петра Могили з католицького боку нікуди не зникли та навіть зробилися ще більш суттєвими.

Так, не обговорюючи тут історію і перипетії зміни обряду УГКЦ (зовнішньої форми), який досить легко скорегувати в будь-яку сторону, хочеться саме торкнутися наповнення цієї форми.

Сьогодні УГКЦ повністю інтегрувалася в тіло Католицької Церкви, як один з «Східних обрядів». Її «внутрішнім наповненням» є католицьке догматика та канонічне право. Мало того, в XIX столітті додалися два нових католицьких догмати: «Про непорочне зачаття» (1854) і «Непомильність папи в питаннях віри» (1870). Ці обидва новітніх догмати зустріли і зустрічають рішуче неприйняття Вселенського Православ'я, та є основною проблемою офіційного православна-католицького богословського діалогу. Тому, на наш погляд, виникають логічні сумніви навіть у загальних переговорних повноваженнях УГКЦ.

Крім того, дуже суттєве змінилися у бік зменшення і права УГКЦ у структурі Католицької Церкви. Не тільки очільник УГКЦ, а навіть і архієрейський собор, не мають права хіротонії нових єпископів без згоди (благословення) Риму, теж саме стосується створення нових єпархій та загалом зміни внутрішнього канонічно-адміністративного поділу цієї частини Католицької Церкви. Цілковите обмеження повноважень УГКЦ найбільш очевидно виявляє проблема долучення до її т.зв. УАПЦ (оновленої) арх. Ігоря Ісіченко, яке, не дивлячись на усі намагання, невирішене вже майже три роки. І, як свідчить, проф. Людмила Фелипович, саме через позицію Ватикану: «Ми не бачили доцільності»[14]. Отже, УГКЦ, при всьому бажанні, навіть не може прийняти до себе структуру з 10-12 парафій, у яких немає жодних умов щодо догматики, богослов'я та канонічного права Католицької Церкви.

З решти, факт зміни «внутрішнього змісту» УГКЦ визнавав ще кардинал Мирослав Івана Любачівський[15]. А оскільки ініціатива нового

---

[14] Релігія дуже повільно і слабо повертається у публічний простір України, - проф. Людмила Филипович. /
https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/interview/65628/

[15] Лист Блаженнішого Мирослава Івана кардинала Любачівського до кардинала Едварда Ідріса Кассіді / Ковчег II. – Львів, 2000, ст. 456-461.

«об'єднання» на ґрунті ідеї «подвійний єдності» виходила саме від греко-католиків, варто задати наступне питання: Чи готова УГКЦ відкинути ті католицькі догмати, що не входили в умови унії 1596 року і не є прийнятними для Світового православ'я? Наскільки УГКЦ готова піти на зближення з Православним світом, коли Рим буде стояти на засадах XVII ст. та знову відмовиться від пропозиції, що сформована ще св. Петром Могилою?

Поставлені вище питання є скоріше гіпотетичними, адже Католицька Церква, на наш погляд, ніколи не допустить ніякої вольності по відношенню своїх богословських і догматичних доктрин, а УГКЦ явно ще неготова розірвати свій адміністративний зв'язок з Римом. Бо, як відзначив один з греко-католицьких спікерів ще кілька років тому, навіть для гіпотетичної можливості діалогу, УГКЦ має «повернутися до своїх коренів, переформатовати свої відносини з Римським Апостольським Престолом в дусі співпричастя, а не підпорядкування …»[16].

А відновлення співпричастя між Вселенським Православ'я та Католицькою Церквою, визнаною частиною якого раніше або пізніше буде й Українське Православ'я – УПЦ КП, може бути досягнуто виключно шляхом екуменічного богословського діалогу, який вже триває з 60-х років XX ст.

Крім того, як що ми уважно вчитаємось у заклики прибічників нової унії, то побачимо майже неприховані заклик до православного єпископату, священиків та вірних до сепаратних дій у відношенні свого Предстоятеля і (або) правлячого архієрея, що, безумовно, буде працювати на руйнацію Українського Православ'я.

Щодо Української Православної Церкви Київського Патріархату, то вона з радістю прийме своїх братів з уніатського полону, бо «Веселитися ж і радіти треба тому, що брат твій оцей був мертвий і ожив, пропав і знайшовся» (Лк. 15:32).

IV. Висновки

На нашу думку, ідеї новітньої унії поміж православними та католиками (під спокусливою для звичайного українця назвою «Українська Христова Церква») виникли в греко-католицькому середовищі, через суттєве збільшення вірних Української Православної Церкви

[16] Анатолій Бабинський. Чи справді ідея «подвійної єдності» виникла у мелькітів і була перейнята українськими греко-католиками? Відповідь на статтю о. Миколая Данилевича. / http://theology.in.ua/ua/bp/discussions/theme/40471/

Київського Патріархату та її суспільного позиціонування Православної Помісності, як єдиної історичної Української Церкви. Ці ідеї найперше скеровані на розкол Українського Православ'я та відволікання вірних від основної мети – створення єдиної Помісної Православної Церкви в Україні.

Вочевидь, той, хто реально вболіває за долю єдності Українського Православ'я, мусить не спокушатися примарними прожектами, а прикладати усіх зусиль на зменшення впливу Московського патріархату в Україні, подолання особистих амбіцій архієреїв та священиків УАПЦ, що неминуче приведе до повстання єдиної Помісної Православної Церкви в Україні через об'єднання навколо УПЦ КП.

ДИМИТРІВСЬКА ПОМИНАЛЬНА СУБОТА БЕЗ МОСКОВСЬКИХ МІФІВ

Однієї з відомих форм русифікації та знищення національної самосвідомості православних українців та білорусів є праця Московського Патріархату по «прив'язці» усіх релігійних та народних звичаїв до подій саме російської історії. Не є виключенням і стародавній народний звичай осіннього поминання померлих – Димитрівська поминальна субота, яку Російська Православна Церква наполегливо спробує прив'язати до «перемоги Димитрія Донського на Куликовому полі». У цій статті ми розповімо справжню історію традиції та викриємо російські пропагандистські міфи.

Традиція осіннього поминання предків сходить корінням у далеке дохристиянське минуле та присутнє практично у всіх народів Європи. Так, у стародавніх кельтів одним з головних свят року був Самайн (Samhain) – свято закінчення теплого часу року. В цей день, згідно з віруваннями кельтів, зникали звичайні перешкоди між світом живих і потойбічним світом, так що люди могли побувати у потойбічному світі, а духи – приходити на землю і навіть втручатися в справи смертних, а у чувашів жовтень вважається місяцем особливого поминання покійних предків. Також і у південних слов'ян є відповідний осінній день поминання – «Задушний»

Що стосується білорусів та українців, у нашому народному, дохристиянському календарі теж був присутні подібний день осіннього поминання – «Діди». За віруваннями, в ці дні померлі (діди, душі, батьки, мертві) приходять до своїх домівок на поминальну вечерю (яка теж може називатися Діди). У центральному Поліссі «Діди» справляють два дні (п'ятницю і суботу, в цьому випадку «Дідова п'ятниця» і «Бабина субота», або просто «Діди» і «Баби») – в п'ятницю готують пісну поминальну вечерю, а в суботу скоромний (з яєчнею, салом та молочними стравами) обід раніше звичайного або навіть сніданок.

Характерно, що народні звичаї балканських слов'ян у день осіннього поминання предків, збігаються, як з звичаями білорусів та українців, так і звичаями решти слов'янських народів Європи….

Отже, спільні народні звичаї осіннього поминання, які мають явне язичницьке походження, дають нам усі підстави стверджувати, що ця загальна слов'янська традиція має явне дохристиянське походження, як і відповідні звичаї деяких інших народів Європи.

Загалом, як вважає багато дослідників, звичай осіннього поминання померлих мав дуже глибокі коріння та поширення серед більшості народів Європи, християнізація якої відбувалася дуже повільно. Наприклад, хоча друга хвиля християнізації Германії почалася після Великого переселення народів, але до кінця V-VI ст. серед германських племен християн практично не було. Тільки до кінця VIII ст. християнська віра знову перемогла на всій території Німеччини.

Намагаючись пришвидшити християнізацію та перемогти язичницькі звичаї германських та скандинавських народів, Католицька Церква почала активно «вбудовувати» народні звичаї у християнський календар. Цей процес не обминув і день осіннього поминання предків, вже у VIII ст. у Римі, а з IX ст. повсюдно на Заході 1 листопада стало святкуватися як день Всіх святих. У 994-1048 рр. абат Клюнійського монастиря, св. Оділо, закріпив за 2 листопада поминання всіх покійних вірних. З тих часів ця традиція набула широкого поширення у Католицької Церкві.

Що стосується Візантійської імперії, найперше православних греків, то, тут, через тривалу християнську традицію, практично не існувало подібної язичницької традиції поминання, тому подібне свята відсутнє у грецьких літургійних книгах (Типікон, Мінеях), і, відповідно, у більшості ранньослов'янських перекладах, зокрема це стосується і традиції Київського Православ'я.

Повстання православної, переважно слов'янської, традиції відзначення Димитрівської поминальної суботи, дослідники пов'язують зі слов'янські просвітителями та проповідниками християнства, творці слов'янської азбуки, першими перекладачами богослужбових книг на слов'янську мову, святими рівноапостольними Кирилом і Мефодієм. Саме вони, під час своєї т.зв. «хозарської місії», а потім – під час християнізації Моравії та загалом слов'ян (їх єпархія досягала сучасних українських земель), стикнулися з глибоким звичаєм осіннього вшанування предків. Отже, як вважають дослідники, перед святими братами повстало питання християнізації цього слов'янського поминального дня, і, цілком логічно, що воно було пов'язано з пам'яттю св. Димитрія Солунського, який був одним з найбільш шанованих святих у їх рідному місті.

Що правда, деякі дослідники пов'язують «прив'язку» осіннього дня поминання предків до постаті св. Димитрія Солунського через близькість до відповідного для у католицької традиції, адже св. Кирила і Мефодій мали певний канонічний зв'язок з Римом, зокрема з папами Андріаном II та Іоаном VIII.

З решти, і Святитель Димитрій Ростовський висловлює думку, що

Димитрівська поминальна субота замінила собою язичницькі осінні тризни. З прийняттям християнства давня традиція зберіглася, – продовжує святитель Димитрій, – але, зрозуміло, прийняла інший характер, бо Свята Церква все добре збирає звідусіль, але облагороджує, удосконалює, підносить….

Оскільки Димитрівська поминальна субота була виключно локальним, слов'янським, звичаєм, вона, як ми вже відзначали вище, не знайшла свого відображення у богослужбовій літературі Константинопольського патріархату, з якій, як відомо, переважно робилися слов'янські переклади, зокрема й Київського Православ'я. Ця традиція відома лише по соборним «Чиновникам» і монастирським «Обхідникам», у яких відображені особливості реальної богослужбової практики храмів і монастирів Київської митрополії. У останніх під нею вказується поминання тільки спочилої монастирської братії. Одним з перших згадок Димитрівської суботи, як дня поминання всіх покійних є вказівка у збірнику XV століття новгородського походження

Але, коли це місцево поминання, як традиційно, було у більшості єпархій Київської митрополії історично, то який стосунок це має до «Димитрія Донського»?

Тут варто згадати кілька моментів:

По перше, Білорусь, відповідно й єпархії Київської митрополії Константинопольського Патріархату на її території, ніколи не булі під Татаро-Монгольським пануванням.

По друге, у 1362 р. відбулася битва між білоруським (литовським) військом Великого князя Литовського Ольгерда та військами монголо-татарських правителів Поділля, що відбулася на річці Сині Води. Наслідком здобутої перемоги Ольгерд відвоював у татар Київ і захоплений ними у середині XIII століття, Поділля та розширив свої володіння далеко на південь у напрямку до Чорного моря. Перемога білорусько-українського війська у Синьоводській битві, яка відбулася задовго до Куликовської битви 1380 року, визволила Українські землі від татарського панування та підірвала могутність Золотої Орди

По-трете, На час т.зв. «Куликовської битви», білоруські та українські землі були об'єднані у окрему державу – Велике Князівство Литовське, яке знаходилася у жорсткій, у тому числі й релігійній, конфронтації з Москвою.

Отже, можемо зробити висновок, що на території сучасної Білорусі та України, християнське поминання померлих у Димитрівську поминальну суботу має давне, ще язичницьке, походження та аніяк не

пов'язувалося, а ні з Димитрієм Донським, а ні з його перемогою над татарами у 1380 р.

Більш того, є всі підстави вважати, що до часів російського царя Івана Грозного, Московія цього поминального дня не знала, тут він відзначався виключно у деяких монастирях як поминання спочилих ченців. Тільки у XVI ст., Московський цар Іван IV Грозний уводить Димитрівську поминальну суботу як загальний день поминання спочилих православних християн Російської Православної Церви. Однак, як свідчать історичні документи, навіть XVII – XVIII ст.ст., російське православ'я аніяк не пов'язувала Димитрівську поминальну суботу з «Куликовською бітвою».

Перше, але дуже суперечливе, пов'язання Димитрівської поминальної суботи з Московським князем Димитрієм Донським та поминанням полеглих на Куликовому полі, ми знаходимо у духовному вірші «Вірш про Дмитрівську батьківську суботу, або Бачення Димитрія Донського», невідомого автора. Цей вірш був записаний російським етнографом Петром Безсоновим тільки у першої полові XIX ст. та раніше ніде, у тому числі різних літописних джерелах та оповіданнях про «Куликовську битву» XIV – XVIII ст.ст., не зустрічається (власне як і згадка про поминальну Димитрівську суботу). А на Півночі Російської імперії, ще в кінці XIX століття, осіннє поминання, як залишок давньої практики, відбувалося в Покровську суботу.

Саме з повідомлення, а потім публікації Петра Безсонова, почався політичний процес прив'язки Димитрівської поминальної суботи з Московською історичною подією, яка отримала своє сучасне російське тлумачення у 1903 році, коли було видано імператорський указ про здійснення в цей день панахиди за воїнами «за Віру, Царя и Отечество, на полі брані життя своє поклали».

Отже, можемо зробити наступний висновок: Димитрівська поминальна субота має свій початок у дохристиянських слов'янських віруваннях, яких на історичній території Московії не знали. Її відзначення білорусами та українцями аніяк не пов'язано, а ні з Димитрієм Донським, а ні з т.зв. «Куликовською битвою». А ті, хто свідомо поширяє московський міф, беруть участь у духовній гібридній війні на боці Московського Патріархату.

ЩОДО НЕКОРЕКТНОСТІ КАТОЛИЦЬКИХ ВИЗНАЧЕНЬ «КИЇВСЬКЕ ХРИСТИЯНСТВО» ТА «ЦЕРКВИ ВОЛОДИМИРСЬКОГО ХРЕЩЕННЯ», А ТАКОЖ ПРИЧИНИ ЇХ ВИНИКНЕННЯ

Кілька років тому, з подачі представників Української Греко-Католицької Церкви (далі УГКЦ), у суспільний та науковий обіг почали впроваджуватися синонімічні терміни «Київське християнство» та «Церкви володимирського хрещення» стосовно УГКЦ та Православних юрисдикцій в Україні, переважно до Київського Патріархату й Української Автокефальної Православної Церкви, а на сьогодні Православної Церкви в Україні (далі ПЦУ). За досить короткий час відбулося поширення цих визначень не тільки в українському, а й закордонному середовищі. Також, саме через цю термінологію УГКЦ доводить своє право на доуніатську спадщину Київської митрополії Константинопольського патріархату, зокрема і право служіння у Софії Київській. У цій статті ми спробуємо проаналізувати коректність цих визначень у історичному та богословському контексті.

I. Щодо питання коректність терміну «Київське християнство» у інтерпретації УГКЦ

Відразу відзначимо, що термін «Київське християнство», вже за своєю сутністю несе дуже велику неоднозначність у всіх богословських та наукових вимірах.

Так, коли ми говоримо про загальне визначення християнства, то, на нашу думку, воно найбільш повне викладене у Першому Посланні святого апостола Павла до Коринфян: «Звіщаю вам, браття, благовістування, яке я благовістив вам, яке ви і прийняли, в якому і утвердилися, яким і спасаєтеся, якщо дотримуєтеся того слова так, як я благовістив вам, коли тільки не марно увірували. Бо я передав вам спочатку те, що й сам прийняв, а саме: що Христос помер за гріхі наші, за Писанням, і що Він був похований, і що воскрес на третій день, за Писанням» (1 Кор. 15:1-4). При цьому, «немає ні елліна, ні юдея, ні обрізання, ні необрання, варвара, скіфа, раба, вільного, але все і у всьому Христос» (Кол. 3:11). Отже, немає якогось «особливого» київського, римського або константинопольського християнства, а є загальне християнство як релігія. Але, як відомо, християнство поділено на кілька

деномінацій: православ'я, католицтво та протестантизм. Тому, розглянемо згадане вище визначення по відношенню саме до деномінацій.

З історії нам відомо, що ані православ'я, ані католицтво не зародилися в Україні, вони сюди були принесені з Константинополя та Риму. Те саме можна сказати і про протестантизм та його сучасні течії, вчення яких потрапило в Україну ззовні. Тому, можна стверджувати, що жодна загальновизнана наукою деномінація або навіть конфесія (чи протестантська теча), не зародилася саме у Києві, або загалом в Україні. Особливо, це стосується православних юрисдикцій та католицтва обох обрядів.

Навіть, коли розглядати термін «Київське християнство» як синонім термінів «Українське християнство» або «християни України», у державно-територіальному значенні, то воно явно випадає з концепції УГКЦ, яка розглядає його виключно у дуалістичному (православному та греко-католицькому) значенні.

Отже, на нашу думку, можна стверджувати, що термін «Київське християнство» є помилковим, як у богословському, так і вузькоісторичному науковому контексті долі та функціонуванні двох християнських Церков на території України.

II. Щодо питання коректності терміну «Церкви володимирського хрещення» в інтерпретації УГКЦ

Виходячи з варіантів застосування УГКЦ терміну «Церкви володимирського хрещення», можна зробити висновок, що під ним розуміються певні церковні структури, які виникли в Україні у наслідок акту хрещення Київської Русі у час князювання святого Володимира Великого.

Тому, на нашу думку, основне питання коректності терміну «Церкви володимирського хрещення» полягає у визначенні того, що саме відбулося у 988 р. у Києві, та можливості звуження цього акту виключно до історії ПЦУ і, особливо, сучасної УГКЦ

Не заглиблюючись у історію християнства на землях Київської Русі, можна стверджувати, що у 988 р. святий рівноапостольний князь Володимир Великий оголосив християнство державним віровизнанням своєї держави та за його сприянням священиками Константинопольського патріархату добровільно-примусово було здійсненне хрещення його підданих на всій території держави. При цьому, Київська

Русь стала митрополією Константинополя, яка була поділена на кілька єпархій. У подальшому, поширення християнства, зокрема і на території сучасної Російської Федерації, відбувалося шляхом долучення нових вірних до Київської митрополії. Тобто, не було створено якоїсь нової християнської Церкви, а тільки адміністраційна структура Константинопольського патріархату, яка «наповнювалася» місцевим населенням. При цьому, що дуже важливо, призначення та висвячення Київських митрополитів відбувалося саме в Константинополі, а всі спроби Київських князів перенести цей процес у Київ, зустрічали рішучий опір греків та закінчувалися безрезультатно.

Державна християнізація у князівствах Київської Русі була у загальному завершена вже у XI ст. У всякому разі, після цього часу, ми не знаходимо відомостів про якісь випадки навернення великої кількості язичників, особливо на території сучасної України. Тому, коли у першій третині XIII ст. в Київській Русі з'явилися канонічні структури Католицької Церкви, їх наповнення вірними відбувалося переважно шляхом прозелітизму, переведенням у католицтво колишніх православних українців, які до цього були вірними адміністративної одиниці Константинопольського патріархату. При цьому, коли вести мову про часи Великого Князівства Литовського й Речі Посполитої (XV-XVIII стст.), українська шляхта не тільки переходила у Римо-Католицьку Церкву цілими сім'ями, а й переводила своїх селян та віддавала католикам колишні православні храми та монастирі.

У 1448 р. від Київської митрополії Константинопольського патріархату цілком, як єдина структура, відійшли єпархії, які знаходилися на території Московського великого князівства. Вони створили окрему Московську православну митрополію, яка у 1589 р. отримала «визнання» та назву Московський Патріархат. Таким чином, Російська Православна Церква теж має пряме відношення до «церкви володимирського хрещення», адже бере свій початок від акту 988 р.

Також не зробилися виключення різноманітні протестантські течії, що з'явилися в Україні вже у XVI ст., а особливо – сучасні неопротестанти, зокрема баптисті, євангелікі та адвентисти, історія яких тут розпочинається з XIX ст. Всі вони «походили» від Київської митрополії Константинопольського патріархату та формували свої структури з етнічних православних українців, тобто теж є прямими нащадками «володимирського хрещення».

Отже, враховуючи все викладене вище, розглянемо історію виникнення Київської уніатської митрополії, зокрема і сучасної УГКЦ.

Як загально відомо, Київська уніатська митрополія була створена на Брестському соборі 1596 р., коли частина єпископату, священиків та вірних Київської митрополії Константинопольського патріархату перейшла у адміністративне підпорядкування Римського понтифіка. Але цей перехід не був повним навіть у тих єпархіях, де правлячі архієреї були ініціаторами унії. Крім того, паралельно з уніатським, у Бресті відбувся і православний собор, на якому також були присутні архієреї, архімандрити та ігумени найбільш впливових монастирів, священики та вірні тієї самої Київської митрополії. Цей православний собор не тільки засудив унію, а й задекларував свою адміністративну підпорядкованість Константинопольському патріарху. Зі свого боку, Константинопольський патріархат всебічно підтримував вірних своєї Київської митрополії, що вилилось у повне відновлення ієрархії 1620 р. та її подальше визнання владою Речи Посполитої.

Таким чином, при створенні Київської уніатської митрополії не відбулося нічого принципово нового. Адже, як це було і у випадку інших переходів (у РКЦ, до класичних протестантів, або приклад Московської митрополії), частина вірних просто покинула Київську митрополію Константинопольського патріархату та створила нову канонічну структуру у рамках Католицької Церкви. При цьому реальна історія виникнення УГКЦ ще цікавіше, бо вона зв’язана з унією 1596 р. дуже опосередковано…. Розглянемо цей момент більш прискіпливо.

У 1686 р. Московський патріархат анексує Київську митрополію. Константинополь, хоча реально і не міг протистояти цьому акту агресії, але її приналежність Російській Православній Церкві ніколи не визнавав. Не підтримує його і частина священиків та вірних Речи Посполитої, тому реальне підпорядкування триває практично до розділення Речі Посполитої та періодично відновлюється у кінці XVIII – початку XIX стст. (Пінська православна конгрегація 1791 р., Могилевські події 1812 р.). З рештою, і надання автокефалії Польській Православній Церкві у 1924 р., і автокефалія Помісної Церкви в Україні 2019 р., – є результатом визнання безперервної приналежності Київської митрополії до канонічної території Константинопольського патріархату.

Однак, Львівська єпархія, яка до цього безперервно перебувала у складі Київської православної митрополії, замість того, щоб залишатися вірною Константинопольському патріарху, у 1700 р. покидає його і долучається окремою структурою до Київської уніатської митрополії, а після її ліквідації на Полоцькому соборі 1839 р. та за згодою

на це з боку Риму – робиться окремою «Східною Церквою» (Галицькою митрополією) у складі Католицької Церкви. Але і тут було не все так однозначно з прийняттям унії, як це намагаються подати католицькі джерела. Наприклад, сильний опір уніатам чинило львівське братство, бо одного разу єпископа Йосифа Шумлянського та численних знатних гостей не пустили до Львівської братської церкви, також Манявський Скит залишався православним та знаходився під омофором Константинопольського патріарха аж до закриття під час Йосифінських реформ в Австро-Угорської імперії кінця XVIII ст.

У загальному, на нашу думку, долучення єпископа Йосифа Шумлянського та Львівської єпархії до унії має кілька дуже цікавих моментів. Так, після анексії Київської митрополії Московським Патріархатом, він мав усі канонічні права не підкоритися цьому акту та залишитися під омофором Константинопольського патріарха, як це зробив його попередник відносно уніатства у 1596 р. Однак, він не робить ніяких протестацій відносно московської анексії та чотирнадцять років канонічно залишається у підпорядкуванні Київських митрополитів Гедеона (Четвертинського) та Варлама (Ясинського), які вже знаходилися у адміністративному підпорядкуванні Москви. Тобто виходить, що єпископ Йосиф Шумлянський та Львівська єпархія переходила в унію…. з Московського Патріархату. Це вже навіть не первинний, а вторинний зв'язок фактичних засновників сучасної УГКЦ власно з «церквою володимирського хрещення», бо вони відійшли від структури, яка пішла у розкол ще у XV ст.

Загалом, як бачимо з вищевикладеного, практично всі християнські конфесії (Церкви) сучасної України є спадкоємцями «володимирського хрещення». Єдине, що можна реально зробити – це поділити тих, хто відійшов від Київської митрополії Константинопольського патріархату на кілька груп:

1. Групи, які безпосередньо відійшли від Київської митрополії Константинопольського патріархату, та створили власні Церви (юрисдикції). Це, найперше, Московський Патріархат, а також, з певними застереженнями, класичні протестанти, а саме громади кальвіністів та лютеран (за виключенням Закарпаття).

2. Група, яка перейшла у іншу конфесію як адміністративна структура (змінила центр підпорядкування) – Київська уніатська митрополія (1596 – 1839), а також, за виключенням певної частини, анексована Московським патріархатом Київська митрополія (1686 – 2018).

3. Групи (конфесії або адміністративні структури), які мають

зв'язок з «володимирським хрещенням» через структури, від яких вони відійшли свого часу. Це старообрядці, сучасна УГКЦ та різні новітні протестантські деномінації, що виниклі у XIX – XXI стст.

4. Група, а також окремі вірні, що змінили свою конфесійну приналежність на римо-католицтво, та зробилися «наповненням» для Римо-Католицької Церкви в Україні. Фактично це єдиний випадок, коли, власно, Церква немає безпосереднього зв'язку з Київською митрополією Константинопольського патріархату.

Таким чином, на нашу думку, можна зробити висновок, що термін або визначення «Церкви володимирського хрещення» неможна вживати виключно до кількох конфесій (юрисдикцій), але вони мають загальний характер та відносяться практично до всіх християнських конфесій і деномінацій, які є в Україні, а також до Московського Патріархату.

III. Причини виникнення некоректної термінології у греко-католицькому середовищі

«Коли зірки запалюються, то це комусь потрібно…» – саме така думка з'являється, коли починаєш аналізувати всю безглуздість вживання термінів «київське християнство» та «Церкви володимирського хрещення» виключно щодо православних та греко-католиків Україні. Адже ми далекі від думки, що все викладене вище невідомо ієрархії, священикам та науковцям УГКЦ. Тим більше, що ці визначення практично не вживають інші християнські конфесії, зокрема і Православна Церква України. Більш того, добре розуміючи некоректність або загальність цих визначень, жодна з неправославних християнських Церков навіть не спробує ототожнювати себе, ані з «українським християнством», а ні «володимирським хрещенням».

На нашу думку, виникнення подібних хибних визначень саме у середовищі УГКЦ напряму пов'язано з кризою власної ідентичності. Оскільки, як справедливо зазначає відомий греко-католицький богослов Микола Крокош: «Дотеперішнє післяпідпільне існування УГКЦ показало, що ця Церква так і не змогла подолати кризу ідентичності». Спробуючи віднайти своє місце саме як «національна українська церква»[1], УГКЦ обпирається виключно на патріотично-історичні гасла і

[1] УГКЦ і томос про українську автокефалію. Частина V // https://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/42973-ugkc-i-tomos-pro-ukrayinsku-avtokefaliyu-chastina-v.html#sdfootnote6sym

тут, без прив'язки саме до історії України, «володимирського хрещення», та, власно, православ'я, вона обійтися не може.

Однак, з іншого боку, оскільки одним з ключових елементів ідентичності сучасних греко-католиків є «нарцистична зацикленість на унійній ностальзіції, яка включає ідеалізацію римо-центризму»[2], УГКЦ «не змогла подолати наслідків латинізаційного Замойського Синоду 1720 р., який відірвав її духовно від Східної Церкви та зробив властиво «уніатською» і антиправославною за суттю»[3].

Таким чином, сучасна дуалістична ідентичність УГКЦ формується на двох основних взаємовиключних факторах:

З одного боку, це претензії на статус «національної церкви», історичної, яка, з огляду на перехід Львівської православної єпархії на унію, саме через анексію Київської митрополії Московським Патріархатом, мусить бути припинена після фактичного відновлення цієї канонічно-адміністраційної єдності з Константинопольським Патріархатом, як це відзначає греко-католицький богослов Микола Крокош: «добровільна реунія – це не лише шанс на подолання розколу Київської Церкви … автокефалія ПЦУ означає те, що прийшов нарешті час, стати повноцінним суб'єктом екуменізму, йдучи новим шляхом – повної емансипації Східних Католицьких Церков від Риму через возз'єднання з Православною Церквою, нашою Церквою-Матір'ю»[4]. Також, ми цілком погоджуємось з його ствердженням, що «історія показала, що відновлення повного співпричастя (а не юрисдикційного підпорядкування) Київської Церкви з Римом можливе тільки при її повній приналежності до родини православних Церков»[5].

З іншого боку – сучасна католицька, адміністративно-центрична скерованість УГКЦ вимагає повного розриву зі своєю православною спадщиною у дусі Замойського синоду, бо згідно з Кодексу Канонів Східних Церков, «єдність Східних Католицьких Церков з Апостольським Престолом полягає в типовому уніатському підпорядкуванні»[6]. Тобто, на сьогодні УГКЦ – це типова митрополія Католицької Церкви, якої, до певного часу, дозволено вживати свій обряд. Така позиція цілком ворожа не тільки до ПЦУ, але й до Вселенського Православ'я загалом.

---

[2] Там же.
[3] Там же.
[4] Там же.
[5] Там же.
[6] Там же.

Отже, на нашу думку, виникнення «гермафродитних» визначень (термінології) УГКЦ, а саме «Київське християнство» та «Церкви володимирського хрещення», є результатом невизначеності ідентичності УГКЦ, яка хоче «всидіти на двох стільцях»: «української» Церкви та звичайної католицької митрополії зі своїм обрядом.

IV. Висновки

На нашу думку, терміни «київське християнство» та «Церкви володимирського хрещення» не можна обмежити виключно православними юрисдикціями в Україні, найперше ПЦУ, та УГКЦ. Ці визначення можна без проблем вживати до всіх християнських конфесій (деномінацій) Україні. Виникнення цих термінів у середовищі УГКЦ викликано бажанням долучитися до православної спадщини Київської митрополії константинопольського Патріархату, яку вони покинули ще у XVII ст., а стосовно сучасної УГКЦ – на початку XVIII ст. Така рефлексія, на нашу думку, виникла через відсутність власної ідентичності УГКЦ.

КИЇВСЬКИЙ ОБ'ЄДНАВЧИЙ СОБОР 2018 РОКУ. СПРОБА СИСТЕМНОГО АНАЛІЗУ

У суботу, 15 грудня 2018 р., відбувся Київський об'єднавчий Собор, на якому була створена єдина автокефальна православна церква України та обрано її Предстоятеля. Уже ввечері того ж дня Вселенський патріарх Варфоломій передав своє благословення новообраному митрополиту Київському і всієї України Епіфанію, а в неділю, 16 грудня, Предстоятеля Православної Церкви України поминали серед інших очільників автокефальних Православних Церков під час літургії в Константинополі. Таким чином, було завершено канонічне оформлення нової Помісної Церкви та скінчений багаторічний поділ Українського Православ'я. Це, без перебільшення, епохальна подія звернула на себе увагу практично всього суспільства не тільки в Україні, а й за її межами, породило багато домислів та інсинуацій, тому у цій статті ми попробуємо проаналізувати події, що передували собору, а також дати певний аналіз його проведенню та рішенням.

I. Підготовка собору

Ще задовго до формального початку процесу отримання розділеним Українським Православ'ям автокефального статусу від Константинополя, все прекрасно розуміли необхідність об'єднання як мінімум двох його гілок: Київського Патріархату (далі – УПЦ КП) та Української Автокефальної Православної Церкви (далі – УАПЦ). Тим більше, що ніяких догматичних, обрядових або ідеологічних перешкод для цього акту не існувало. Не вдаючись в історію, можна констатувати, що до останнього Київського собору т.зв. «людський фактор» традиційно зривав усі спроби домовитися. Однак після того, як підписи всіх архієреїв УПЦ КП та УАПЦ були поставлені під зверненням до Константинопольського патріарха про надання помісного статусу, питання об'єднавчого собору зробилося ключовим. При цьому кожна сторона мала про нього своє уявлення.

II. Погляди на проведення собору

УПЦ КП бачила такий собор виключно архієрейським, на якому право голосу мали б тільки ті українські єпископи, які підписали звернення до Вселенського Патріарха. При цьому архієреї Московського Патріархату в Україні (далі МПУ), які не поставили свої підписи під

зверненням, потім могли б подати заяву про приєднання до новоствореної Церкви. Також УПЦ КП наполягала на відкритому голосуванні за кандидатів на пост Предстоятеля.

Природно, що чисельна перевага єпископату УПЦ КП де-факто робило такий «об'єднавчий собор» формальністю, а учасників з боку УАПЦ і, при наявності підписантів, МПУ – статистами, оскільки представники УПЦ КП без проблем «протягнули» б будь-яке потрібне їм рішення. Крім того, на думку деяких експертів, УПЦ КП в певній мірі боялася приходу на об'єднавчий собор великої кількості архієреїв МПУ, що могло відразу підірвати чисельну монополію Київського Патріархату під час голосування, перш за все – у справі вибору Предстоятеля.

Загалом, з самого початку процесу УПЦ КП не ховала свої претензії на домінуючу роль, обумовлюючи її кількістю єпархій (відповідно – кількістю керуючих та вікарних архієреїв), монастирів, навчальних закладів та парафій. Також відзначався рівень довіри суспільства до Київського Патріархату і т.д.

УАПЦ хоча офіційно і не висловлювала своєї позиції, однак постійно посилалася на очікування рішення Константинопольського патріархату та, вустами своїх спікерів, наполягала «на формі об'єднання, а не поглинання або приєднання». Також представниками УАПЦ активно висувалася ідея проведення собору саме не в архієрейському, а в помісному форматі; розробку нового статуту саме під час підготовчого процесу та включення в його обговорення зацікавлених представників МПвУ.

При цьому, у процесі публічних виступів та обговорення в соціальних мережах, архієреї та спікери УАПЦ, коли їм говорили про незначну кількість реальних парафій та віруючих, відкрито натякали на «золоту акцію» своєї Церкви в об'єднавчому процесі.

МПУ, хоча його керівництво системно крокувало в руслі політики Москви щодо надання автокефалії Українському Православ'ю, устами своїх окремих представників підтримував ідею саме статусу помісного собору під егідою Константинопольського патріархату, а також відкидав можливість фактичного приєднання до УПЦ КП. Цікавою особливістю «участі» МПУ в процесі було те, що тільки один архієрей, митрополит Олександр Драбинко, не приховував своєї офіційної підтримки процесу надання автокефалії.

Константинопольський патріархат, постійно наголошуючи на необхідності проведення об'єднавчого собору, як одного з головних умов надання Томосу про автокефалію, практично до кінця листопада не робив ніяких заяв щодо формату майбутнього собору. Навіть коли

до Києва прибули його екзархи саме для його підготовки, ніяких відкритих, а тим більше офіційних пропозицій, вони не висловили. Однак, уже в кінці листопада, у досить декларативній формі, як рішення Священного Синоду Константинопольського Патріархату, до українських архієреїв були доведені не тільки умови проведення об'єднавчого собору, а й проект статуту нової Помісної Церкви, основні пункти якого, за словами офіційних представників Вселенського Патріархату, будуть прописані й у Томосі.

Слід зазначити, що, як в форматі проведення собору, так і в проекті статуту, за свідченням всіх експертів, були практично проігноровані всі пункти, які до цього виходили з оточення УПЦ КП: статус собору був помісний, проте кожен правлячий архієрей мав можливість взяти тільки одного священика та представника мирян; запрошення отримали всі православні архієреї УПЦ КП, УАПЦ та МПУ, навіть ті, хто не підписував звернення до Вселенського Патріарха навесні 2018 року, а головував на соборі представник Константинопольського патріархату. Також на собор були запрошені керівники світської влади України.

Державна влада України, у особі Президента Петра Порошенка, найменш хвилювалася через формат собору та була зосереджена на самому факті його проведення. Однак, якщо проаналізувати серію інтерв'ю її представників, особливо останніх тижнів, можна висунути гіпотезу повного задоволення української влади тим фактом, що Константинопольський патріархат сам визначив порядок проведення собору та написав проект статуту, тим самим не давши представникам УПЦ КП, УАПЦ та частини МПУ загрузнути у нескінченних переговорах і консультаціях.

III. Дискусії щодо особи Предстоятеля Православної Церкви України та його титул

Одним з ключових і найбільш дискусійних питань було питання обрання Предстоятеля нової Помісної Церкви. І хоча на перших етапах ніяких обмежень на балотування будь-якого українського архієрея або представника Константинопольського патріархату не ставилося, вони були присутні практично у всіх обговореннях.

Так, УПЦ КП устами свого офіційного спікера, архієпископа Євстратія (Зорі), не раз підкреслювала, що «хоча висуватися може кожен архієрей – учасник собору, весь Київський Патріархат підтримує ви-

ключно патріарха Філарета». Цю ж думку в різних інтерпретаціях публічно підтримували й інший архієреї УПЦ КП, а також ряд священиків та мирян. Неодноразово підтримував своє обрання й сам патріарх Філарет, заявляючи, що йому сьогодні просто немає альтернативи.

Однак, проти обрання патріарха Філарета на пост Предстоятеля системно виступали представники УАПЦ, а також автокефальна частина МПУ. Контроверсійність подібного обрання визнавали й деякі експерти, кажучи про те, що подібний вибір значно сповільнить визнання нової Церкви з боку досить великої частини Вселенського Православ'я. При цьому, УАПЦ відразу задекларувала відмову її керівника, митрополита Макарія висувати свою кандидатуру на пост Предстоятеля нової Православної Церкви України.

Хоча представники УПЦ КП до останнього заявляли про можливість висунення кандидатури патріарха Філарета на пост Предстоятеля Православної Церкви України, глава УАПЦ, митрополит Макарій у своєму інтерв'ю «Радіо Свобода» заявив: «в жовтні прийшов лист за підписом Вселенського патріарха, до мене прийшло і, напевно, до патріарха Філарета, щоб ми не висувалися на голосування – ні один, ні інший»[1].

На думку більшості експертів, питання обрання Предстоятеля до останнього моменту був найбільш ризикованим у світлі зриву об'єднавчого собору. Тільки 13 грудня, практично за день до призначеної дати, архієрейський собор УПЦ КП вирішив висунути не патріарха Філарета, про що ще кілька місяців тому висловився Вселенський Патріарх, а митрополита Епіфанія. Однак навіть в умовах присутності патріарха Філарета, який підтримав владику Епіфанія, та відкритого голосування, 15 архієреїв УПЦ КП підтримали іншого кандидата – керуючого архієрея Волинської єпархії, митрополита Михаїла (потім це відіб'ється і на результатах голосування на об'єднавчому соборі).

Те ж саме відбулося і з дискусіями навколо титулування Предстоятеля нової Православної Церкви України. Хоча УПЦ КП послідовно наполягала на «Святішому Патріарху» хоча б для «внутрішнього користування» та навіть змінила цей титул на одному зі своїх Синодів, було прийняте формулювання Святійшого Синоду Константинопольського патріархату: «митрополит Київський і всієї України» зі звичайним титулом «блаженнійший».

[1] Вселенський патріарх таки просив голів УАПЦ й УПЦ КП не висуватися на посаду / https://www.pravda.com.ua/news/2018/12/14/7201226/

IV. Дискусії про Статут Православної Церкви України

Одним з пунктів гострої дискусії між УПЦ КП та УАПЦ була розробка нового Статуту Православної Церкви України. Про це в своїх інтерв'ю кілька разів говорив глава УАПЦ, митрополит Макарій.

Згідно з інформацією з джерел УАПЦ, основними питаннями були: назва Церкви і форма управління. Так, за інформацією, УПЦ КП хотіла зберегти свою синодальну форму управління, коли є синод, в якому більшість членів постійні і кілька тимчасових. Така форма правління, на думку опонентів, зосереджувала всю церковну владу у руках певної групи осіб, а іншим архієреям доводилося б просто «голосувати за вже прийняті рішення на досить рідкісних архієрейських або помісних соборах».

Також представники УПЦ КП наполягали на назві «Українська Православна Церква» без добавок «КП» або «МП» і навіть подали такий законопроект до Верховної Ради України. На думку експертів, останнім могло привести до затяжних судових процесів з МПУ та РПЦ, зокрема – у міжнародних судах.

Швидше за все, зацікавлені сторони так і не дійшли згоди, саме тому Константинопольський патріархат на своєму листопадовому синоді розробив і прийняв проект нового статуту ПЦУ, формулювання якого увійшли й у Томос про автокефалію.

V. Невизначений статус як підстава занепокоєння

Напередодні об'єднавчого собору, коли вже була визначена його дата і місце проведення, несподівано виникли побоювання, що можливий його зрив. Саме так прореагувала досить велика група українських експертів на проведення Синоду, а 13 грудня – Архієрейського Собору УПЦ КП. Ще за кілька днів до проведення архієрейського собору з'являється стаття Тетяни Нагорної та Володимира Сімакова «Сподіваючись на мудрість Константинополя», де наводиться критика УПЦ КП як з боку самих авторів, так і відомих експертів[2]. А незабаром після його проведення відомий український релігійний публіцист Катерина Щоткіна опублікувала статтю «Сюрпризи Собору. Чому Філарет кинув виклик Вселенському Патріарху», у якій зазначила:« Не знаю, як бачиться зсередини єпископату УПЦ КП їх власна позиція, але зовні це виглядає так: автокефалія на наших умовах або вона нам не потрібна»[3].

---

[2] В надії на мудрість Константинополя / https://zbruc.eu/node/85254

[3] Сюрпризы Собора. Почему Филарет бросил вызов Вселенскому патриарху /

Підставою для подібної критики став канонічний статус, в якому опинилися всі православні юрисдикції України після рішення Константинопольського патріархату від 11 жовтня 2018 р., бо, згідно його позиції, з цього моменту не існувало, ні МПУ, ні УПЦ КП, ні УАПЦ – всі вони перетворилися у набір єпархій та парафій у канонічному підпорядкуванні Вселенського патріархату. Саме такий статус повинні були прийняти ті, хто звертався до Константинополя за Томосом та погодився грати за його правилами. Отже, ніякі власні синоди та собори без благословення Константинополя неможливі. Тому Катерина Щоткіна у зазначеній вище статті робить висновок: «Загалом, владики УПЦ КП дали зрозуміти, що вони зовсім не вважають себе вірними Вселенського патріарха. Вони як і раніше представляють собою УПЦ КП – церковну структуру, в якій є статут, глава церкви і всі інші атрибути «самостійності»»[4]. До речі, на сьогодні інформація про Архієрейський Собор на офіційному сайті УПЦ КП обмежується наступним повідомленням: «Собор заслухав інформацію про підготовку до об'єднавчого Собору який 15 грудня 2018 скликається у Святій Софії Київської. Було прийнято рішення взяти участь в Соборі у складі єпископату, представників духовенства, мирян і ченців, згідно благословення Святішого Вселенського Патріарха Варфоломія»[5], хоча інші ЗМІ дали про нього більш повну інформацію вже ввечері 13 грудня[6].

VI. Об'єднавчий собор

Всупереч усім песимістичним прогнозам, тиску з боку МПУ та Москви, об'єднавчий собор все ж відбувся, як і було заявлено, 15 грудня у Київській Софії. Проходив він у помісному форматі, який був розроблений у Константинополі. Перед початком собору його делегати від УПЦ КП та УАПЦ підписали акти про розпуск цих юрисдикцій, а представники МПУ – про входження до складу ПЦУ.

Безумовно, однією з головних інтриг об'єднавчого собору було обрання нового Предстоятеля. При цьому навіть з урахуванням того, що

---

https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/42051-syurprizy-sobora-pochemu-filaret-brosil-vyzov-vselenskomu-patriarxu.htm

[4] Там же.

[5] Відбувся Архієрейський Собор УПЦ Київського Патріархату / https://www.cerkva.info/posts/vidbuvsia-arkhiiereiskyi-sobor-upts-kyivskoho-patriarkhatu

[6] Собор КП підтримав на очільника нової церкви ставленика Філарета — джерела / https://www.pravda.com.ua/news/2018/12/13/7201192/

УПЦ КП на архієрейському соборі 13 грудня запропонувала своїм кандидатом митрополита Єпіфанія, все було дуже неоднозначно. Адже вже на архієрейському соборі виявилася розбіжність, коли частина (за деякими даними 15 архієреїв) підтримала кандидатуру керуючого Волинською єпархією УПЦ КП митрополита Михаїла. Крім того, частина УАПЦ і навіть УПЦ КП була згодна віддати свої голоси за митрополита Симеона, правлячого архієрея Вінницької єпархії МПУ. Обстановка була настільки критичною і непередбаченої, що вже увечері 15 грудня в соціальних мережах з’явилися критичні зауваження учасників собору щодо процедури вибору, а вже в неділю, 16 грудня, волинський депутат обласної ради Микола Булига, який був делегатом собору, розкритикував позицію патріарха Філарета і частини єпископів УПЦ КП у справі підтримки кандидатури митрополита Єпіфанія: «Філарет шляхом шантажу президента і церковників домігся, щоб поставили 39-літнього «юнака» предстоятелем нової Церкви. Він проявив себе як політикан. Президент проявив себе як державний муж, адже не міг втратити Томос для України. Президент був змушений вмовляти владику Михаїла, щоб той зрікся. І владика проявив мужність і державницький підхід, і для того, щоб Україна не втратила Томос, зняв свою кандидатуру. В процесах такого рівня завжди брала участь держава. Президент України відіграв найголовнішу роль в отриманні Томосу. А Філарет їх всіх «попользував», грубо кажучи»[7]. На неділю, 16 грудня, це був найбільш різкий відгук на перебіг собору та вибори Предстоятеля, але вже 18 грудня митрополит Михаїл особисто дав прес-конференцію, на якій розповів про дуже складну ситуацію, яка склалася перед відкриттям об’єднавчого собору. При цьому Високопреосвященний владика відзначив: «Провівши консультації з іншими учасниками собору, я розказав, що мене шантажують, що це нечесно, адже предстоятелями церкви може стати будь-хто… Арбітром ситуації спробував стати Андрій Парубій, який закликав шукати рішення, адже Собор – історична подія. На що я відповів: яка це демократія і чесність, про що ви кажете. Не може поведінка однієї особи визначати історію всієї України. Пізніше мене запросили на розмову з Петром Порошенком. Хочу наголосити: не було ніякого втручання

---

[7] «Філарет їх всіх попользував», – волинський депутат про обрання Епіфанія / https://konkurent.in.ua/publication/34058/filaret-ih-vsih-popolzuvav-volinskiy-deputat-pro-obrannya-epifaniya/

влади у Собор. Влада лише забезпечила транспорт, інформаційну підтримку, охорону. Ситуація зайшла у глухий кут, я не знімав своєї кандидатури, тому що кожен міг бути обраний, ніщо не заважало бути мені предстоятелем. І тоді виникла дилема: або я стою на своєму, діючи в рамках закону і світського, і духовного, і йду до кінця, натомість друга частина може покинути Собор, та, яка підтримувала Філарета. Наслідки для мене були зрозумілі – розділення, декілька православних церков, розділення суспільства, звинувачення всесвітнього патріарха, російське торжество… Стояло питання: або я і моє его, або Україна. Тому я прийняв рішення, що Україна – понад усе»[8].

Слід зазначити, що митрополит Єпіфаній переміг з мінімальною перевагою, а розстановка сил у майбутньому Синоді, де постійними членами будуть тільки три представника від УПЦ КП, УАПЦ та МП, а інші підлягають ротації кожні півроку, робить можливість встановлення диктату однієї з колишніх юрисдикцій мінімальною. Крім того, як відзначають деякі експерти, керування владики Єпіфанія, який має дуже хорошу освіту, знає кілька мов і не належить до внутрішніх потужних груп впливу, може надати спокій під час становлення нової Церкви.

Також хорошим знаком є прийняття в якості основи Статуту, який був запропонований Вселенським патріархатом, так як його головні положення, згідно з наявною інформацією, включені в Томос, який буде отриманий предстоятелем ПЦУ в Константинополі 6 січня. При цьому, як зазначає архімандрит Кирило Говорун, «у ході моїх дискусій з Константинополем щодо цього питання, я почув таку точку зору: якщо буде переглянуто Статут, буде переглянуто Томос. Тому що з самого початку було зазначено, що Статут і Томос – це один пакет документів. І якщо в цьому пакеті один документ змінюється, то відповідно може змінитись і інший документ»[9].

При цьому прийняття вибору об'єднавчого собору Константинопольським патріархом та поминання Предстоятеля ПЦУ серед інших

---

[8] Або я і моє его, або Україна: Михаїл розповів, чому не став предстоятелем єдиної Помісної Церкви / https://www.volynnews.com/news/all/abo-ia-i-moye-eho-abo-ukrayina-mykhayil-rozpoviv-chomu-ne-zakhotiv-staty-/?fbclid=IwAR0Y0oZ-qoxP3RMwFQjQkQt-0_Pd-1K2s3cUFuEcLkAndoQv4W5qwROhyns

[9] Архімандрит Кирило Говорун: «Якщо буде переглянуто Статут, буде переглянуто Томос» / https://lb.ua/society/2018/12/18/415253_arhimandrit_kirilo_ govorun_yakshcho.html?fbclid=IwAR3CXhW42YJwrjS3Y-vFAL4CPVse2i6p7eT7smGU4vwCKk0QOFWr5xxUTWU

очільників Помісних Православних Церков вже 16 грудня під час недільного богослужіння Вселенського Патріарха, беззаперечно свідчить про створення нової канонічної автокефальної Церкви в Україні.

VII. Вичікувальна позиція представників МПвУ

Багато хто задається питанням про досить обмежену участь представників МПвУ в об'єднавчому соборі. Адже, незважаючи на попередні прогнози, тільки два його архієрея прийшли на собор. Ми спробували з'ясувати позицію тих православних священиків МПвУ, які явно не відзначалися відданістю «російському світу», але, тим не менш, відмовилися з'явитися на об'єднавчий собор. У процесі обміну думками виявилося кілька найбільш серйозних аргументів кліриків МПвУ:

- Недовіра відносно успішності самого об'єднавчого собору. Адже протягом останніх 18 років це була вже, як мінімум, п'ята спроба об'єднання УПЦ КП та УАПЦ. Участь в соборі, який міг закінчитися провалом, залишав священиків МПвУ в «підвішеному стані», бо реакція на їх участь з боку керманичів Московського Патріархату була повністю передбачувана.
- Обережність в питанні «життєздатності» нової Церкви, бо об'єднувалися архієреї та священики, які багато років були антагоністами. Багато священиків МПвУ хочуть поспостерігати за новою Церквою та переконатися в її міцності.
- Проблема особистого сприйняття архієреїв, які повинні очолити єпархії нової Церкви. Не секрет, що деякі владики не користуються великою повагою та авторитетом у своїх областях.
- Очікування надання та оприлюднення самого Томосу про автокефалію. Також реальній діяльності Вселенського патріархату щодо захисту архієреїв та священиків МПвУ, які вирішили приєднатися до ПЦУ, але зазнали за це карані санкції з боку Московського Патріархату.

Таким чином, мала присутність представників МПвУ на об'єднавчому соборі не є критичним фактором. Процес приєднання до ПЦУ буде активізуватися з її становленням. Саме це мав на увазі новий Предстоятель ПЦУ, блаженніший Епіфаній, коли заявив, що «двері нової Церкви відкриті для всіх»[10].

---

[10] Митрополит Епіфаній: Двері церкви відкриті для всіх/ https://www.pravda.com.ua/news/2018/12/15/7201353/

VIII. Підсумок

Нова канонічна автокефальна православна церква України, незважаючи на шалений опір не тільки Московського Патріархату, а й керівництва Російської Федерації, відбулася. Незабаром вона отримає офіційний Томос про автокефалію з рук Константинопольського патріарха, але вже де-факто увійшла до складу Вселенського Православ'я. Однак це тільки перший крок. Усіх її віруючих, архієреїв, священиків і мирян чекає велика жертовна робота з облаштування нової Православної Церкви та встановлення нею власної ідентичності.

ПІСЛЯ ТОМОСУ. ТЕРНИСТИЙ ШЛЯХ СТАНОВЛЕННЯ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ УКРАЇНИ

Третього лютого 2019 року відбулася інтронізація глави Православної Церкви України (далі – ПЦУ), митрополита Київського і всієї України Епіфанія. Це було остання урочиста подія, яка офіційно завершує процес канонічного створення нового члена Вселенського Православ'я. Таким чином, через півтора місяця після об'єднавчого собору та майже місяць після вручення Томосу, ПЦУ увійшла до другого етапу свого існування – власне помісного церковного життя, хоча і в умовах перехідного періоду. Однак попередній, перший період, який повинен був стати часом справжнього об'єднання, пройшов дуже важко та додав певний дисонанс в радість події, яку глава ПЦУ, владика Епіфаній, назвав «Другим хрещенням України, тому що ми отримали свою незалежну Українську Церкву».

У цій статті ми спробуємо зібрати і проаналізувати деякі факти, які проявилися у перші півтора місяці життя Православної Церкви України.

I. Бекграунд об'єднавчого собору як привід занепокоєння

Те, що підготовка і проведення об'єднавчого собору проходили дуже важко, не є новиною. Про це писали багато аналітиків і журналістів, починаючи з літа – осені 2018 року. На тлі цих матеріалів на особливу увагу заслуговують кілька програмних аналітичних статей головного редактора вельми впливового та наближеного до Вселенської патріархії порталу «ORTHODOXIA.INFO» Андреаса Лудараса: «Філарет: частина рішення або джерело проблеми?»[1] і «Православний світ – це не радянський союз, Ваше Блаженство!»[2]. Останній матеріал був опублікований практично за день до собору, що дає нам право висунути гіпотезу про важкий підготовчий переговорний процес, який не припинявся практично до його відкриття.

Загалом, негативні моменти проведення собору та виборів Предстоятеля почали потрапляти на сторінки ЗМІ вже на другий день і не

---

[1] Filaret: Part of the solution or source of the problem? / https://orthodoxia.info/news/filaret-part-of-the-solution-or-source-of-the-problem

[2] Православний світ – це не радянський союз, Ваше Блаженство! / https://orthodoxia.info/news/православний-світ-це-не-радянський

зупинялися практично весь грудень, навіть в якості публічного обговорення і конференцій[3]. Було зрозуміло – кожен з учасників об’єднавчого собору зберіг власні претензії до партнерів, які повинні були зробитися предметом майбутніх переговорів. Природно, що більшість священиків та віруючих сподівалися на їх рішення саме у післясоборному процесі.

На жаль, остання половина грудня не виявила ніяких реальних ознак об’єднання. Київський Патріархат (далі – УПЦ КП) та Українська Автокефальна Православна Церква (далі – УАПЦ) не поспішали подавати документи на ліквідацію власної реєстрації, а ПЦУ – на державну реєстрацію. Архієреї УПЦ КП й УАПЦ не поспішали відновляти євхаристичну єдність, а в деяких храмах УПЦ КП продовжували згадувати патріарха Філарета саме як Предстоятеля (Святійшого Патріарха Київського і всієї України), хоча канонічно повинні були згадувати виключно «Блаженнійшого Епіфанія, митрополита Київського і всієї України». Також призупинилося спільне служіння Блаженнійшого Єпіфанія з патріархом Філаретом.

Природно, спікери колишніх УПЦ КП та УАПЦ, а також ті колишні представники Московського Патріархату, які перешили в ПЦУ, намагалися все «списати» на «труднощі перехідного періоду», висловлюючи сподівання: «після вручення Томосу все буде добре». Однак подібний бекграунд викликав певні негативні думки, що, на наш погляд, вилилося в дуже повільний процес приєднання до ПЦУ парафій Московського Патріархату в Україні (далі МПвУ).

Загалом, якщо провести певний аналіз занепокоєння кліру і віруючих ПЦУ в кінці грудня – початку січня, можна виявити кілька головних причин.

По-перше, сам текст Томосу тримався в таємниці. А об’єднання УПЦ КП, УАПЦ та частини МПвУ, незважаючи на всі красиві слова, було здійснене виключно під Томос. Ні УАПЦ, а тим більше частина МПвУ, не хотіли просто приєднуватися до УПЦ КП в її колишньому статусі. Разом з тим, досить велика частина архієреїв, священиків і віруючих УПЦ КП не погоджувалася на існування в якості екзархату, митрополії або автономії у складі Константинопольського Патріархату.

[3] Процес у дії: як формується позиція щодо майбутнього українського православ’я після Об’єднавчого собору-2018 /https://www.religion.in.ua/zmi/ ukrainian_zmi/42216-proces-u-diyi-yak-formuyetsya-poziciya-shhodo-majbutnogo-ukrayinskogo-pravoslavya-pislya-obyednavchogo-soboru-2018.html

По-друге, існувала певна недовіра до самого факту надання Томосу. Адже крім таємниці всіх переговорів та його тексту, що вже зазначалося вище, час надання неодноразово переносилося, хоча анонсувалося вищими представниками УПЦ КП та влади України.

Таким чином, підбиваючи підсумки періоду від завершення об'єднавчого собору та канонічного створення ПЦУ (15 грудня 2018 роки) і до урочистого надання Томосу про автокефалію у Константинополі (6 січня цього 2019 році), в українському православ'ї склалася парадоксальне положення: колишня УАПЦ та колишня частина МПвУ, яка приєдналася до ПЦУ, а також частина колишньої УПЦ КП, чесно виконували всі належні канонічні вимоги саме як члени ПЦУ. У той же час частина УПЦ КП, незважаючи на те, що ця Церква формально увійшла в ПЦУ повністю і самоліквідувалася, канонічно продовжувала своє колишнє існування.

ІІ. Отримання Томосу, його представлення у регіонах та особисті амбіції – нові виклики

Урочисте вручення Томосу, яке відбулося в Константинополі 6 січня 2019 року, спочатку передбачало, що до складу офіційної делегації ПЦУ разом з її Предстоятелів увійдуть колишні керівники УПЦ КП і УАПЦ. Однак, як з'ясувалося вже 5 січня, вони на врученні Томосу були відсутні. «Як зазначається на сайті Львівської єпархії колишньої УАПЦ, митрополит Макарій говорить про непокору колишнього патріарха УПЦ КП, а сьогодні митрополита ПЦУ Філарета, який не бажає прийняти визнаний Вселенською Патріархією митрополичий устрій Православної Церкви в Україні, а саме не бажає зняти патріарший куколь. Саме це стало причиною відсутності Філарета і Макарія 6 січня у Константинополі на врученні Томосу про автокефалію ПЦУ»[4]. Трохи пізніше, на тій ж самій підставі, митрополит Макарій відмовився бути почесним громадянином Львова[5].

Втім, найбільш неприємні моменти виявилися вже після отримання

---

[4] Мітрапаліт Макарый адмовіўся быць ганаровым грамадзянінам Львова, пратэстуючы супраць амбіцый Філарэта / https://www.religion.in.ua/news /vazhlivo/42292-mitropolit-makarij-vidmovivsya-buti-pochesnim-gromadyaninom-lvova - na-znak-protesta-proti-ambicij-filareta.html

[5] Митрополит Макарій відмовився бути почесним громадянином Львова / http://leopolis.news/mytropolyt-makarij-vidmovyvsya-buty-pochesnym-gromadyanynom -lvova/

Томосу. І це не тільки принципове ігнорування патріархом Філаретом всіх богослужінь, на яких присутній Предстоятель ПЦУ митрополит Епіфаній, а й обставини представлення Томосу в регіонах України.

Так, у всіх містах, де представлявся Томос, біля Президента України Петра Порошенка знаходився: чи Блаженнійший Епіфаній, або патріарх Філарет. Жодного випадку, коли вони були на подібних заходах разом, не було. Більш того, присутності поруч з патріархом Філаретом уникали практично всі єпархіальні архієреї колишньої УАПЦ і МПвУ. Подібний дисбаланс у питанні єдності особливо було помітно у Львові та Вінниці, а публічні заяви колишнього глави УПЦ КП продовжували викликати занепокоєння великої частини віруючих ПЦУ.

Цілком природно, що нові виклики в справі досягнутого об'єднання не залишилися без уваги Константинопольського Патріархату. Вже 11 січня даючи інтерв'ю ВВС, архієпископ Памфільський Даниїл (Зелінський), екзарх Константинопольського патріарха в Україні, виявляє великий неспокій через дії патріарха Філарета: «Я думаю, владика Філарет зараз має шанс увійти в історію як один з будівничих помісної ПЦУ, як людина, яка протягом свого життя зробила величезну роботу і з великою честю і гідністю відійшла убік, ставши духовним дідусем цієї церкви. Або він має шанс зруйнувати все, про що говорить, що він будував усе своє життя. Вибір за ним»[6]. Однак обережний натяк офіційного представника Вселенського Патріархату, на превеликий жаль, не був почутий в середовищі колишньої УПЦ КП.

Ще одним свідченням стурбованості громадськості станом справ в ПЦУ є редакційна стаття на сайті «Релігія в Україні», що є одним з провідних релігійних сайтів, «Православна Церква Україна на порозі кризи через патріарші амбіції Філарета», в якій прямо говориться наступне: «Незважаючи на те, що об'єднана Православна Церква України (ПЦУ) щойно утворилася, її чекає серйозна криза, пов'язана з організаційними, зокрема кадровими питаннями»[7]. На нашу думку, одним з центральних матеріалів оглядової редакційної статті стало сві-

---

[6] Екзарх Константинополя Даниїл: Православна церква України може стати патріархатом/ https://www.bbc.com/ukrainian/features-46827400?fbclid=IwAR2l NaK0a - TdJ-KH-VEMekpdiDN2gih20aaKkznh0TH4r2JjBsCS8cbBHes

[7] Православна Церква України на порозі кризи через патріарші амбіції Філарета / https://www.religion.in.ua/news/vazhlivo/42326-pravoslavna-cerkva-ukrayini-na-porozi-krizi-cherez-patriarshi-ambiciyi-filareta.html

доцтво одного з архієреїв ПЦУ, владики Андріана (Кулика), який відповідає на дуже хвилююче питання про державну реєстрацію нової Церкви і перших зборів єпископату (архієрейського собору або синоду): «Ще не відомо. Нам би пережити 23-тє січня. Почесний патріарх став у дуже деструктивну позу. Таке враження, ніби він хоче все зруйнувати, бо не по його «хотєлкам» виходить… Це внутрішня інформація. Хоча він озвучує своє бачення відкрито на проповідях і публічних виступах…». При цьому ієрарх, коментуючи причину появи свого коментаря, зазначає: «Мовчання під час того, як готується злочин, буде співучастю у злочині».

Слід зазначити, що стурбованість великої групи архієреїв і віруючих ПЦУ щодо збереження єдності мала під собою серйозні підстави. Вже вранці 19 січня 2019 року, на порталі диякона Андрія Кураєва, з’являється фото «Розпорядження» патріарха Філарета на бланку УПЦ КП, в якім він наказує, щоб під час богослужіння першим поминати його й тільки потім митрополита Епіфанія. Даний документ був виданий 16 січня 2019 року, а його вихідний номер «16»[8]. Останній факт дає право висунути гіпотезу про наявність ще 15 «розпоряджень» структури, яка канонічно була ліквідована ще 15 грудня 2018 року. Саме тоді було підписано офіційний документ про ліквідацію, який, згідно українському законодавству, повинен бути представлений у відповідну державну структуру протягом трьох днів. Але ми залишимо питання державної ліквідації та реєстрації, а зосередимось виключно на канонічних моментах, адже даний документ стосується саме їх.

Повинні відразу заперечити деяким «адвокатам» законності даного документа, які засновують свої докази саме на відсутності акту зняття з державної реєстрації УПЦ КП. Церква живе за точно визначеним канонам, які є загальними для всього Вселенського Православ’я, незважаючи на особливості державного законодавства різних країн. До того ж, якщо слідувати за логікою даних «адвокатів», вручення ПЦУ Томосу про автокефалію мало відбутися тільки після державної ліквідації юридичних осіб УПЦ КП та УАПЦ і реєстрації власне ПЦУ.

Канони передбачають, що кожен клірик (архієрей, священик, диякон і т.д.) може знаходитися тільки в одній юрисдикції. А кожна юрисдикція повинна мати тільки одного архієрея на посаді Предстоятеля,

---

[8] Филарет решил умереть в звании старого маразматика / https://diak-kuraev.livejournal.com/2299240.html

що, власне, і зумовлює порядок поминання під час богослужіння: Предстоятель завжди поминається першим. Не вдаючись в деякі особливості канонічного стану після 11 жовтня 2018 року, коли Синод Константинопольського Патріархату канонічно реабілітував клір УПЦ КП й УАПЦ та відновив свою Київську митрополію, розглянемо тільки стан після Київського об’єднавчого собору.

Так, згідно з соборному рішенню, УПЦ КП, УАПЦ та частина МПвУ об’єдналися в єдину канонічну структуру (ПЦУ) і вибрали свого Предстоятеля. Саме йому як «першому серед рівних» був вручений Томос про автокефалію ПЦУ. Навіть якщо гіпотетично уявити, що УПЦ КП (й УАПЦ) залишилися окремими канонічними одиницями в складі ПЦУ (на кшталт екзархату), у них все одно один Предстоятель – владика Епіфаній, що автоматично знімає всі питання щодо черги поминання на богослужінні. Тому з точки зору канонічного права: або об’єднання не відбулося, або патріарх Філарет не визнає вибір Помісного об’єднавчого собору і самовільно «призначив» себе Предстоятелем ПЦУ. Змушені погодитися: стан дуже небезпечне та може навіть спровокувати канонічну кризу.

Природно, що всі ці події та інформаційні викиди, викликали певне розділення у ПЦУ. З одного боку, були прибічники патріарха Філарета, у свідомості яких він залишався предстоятелем та безперечним авторитетом, з іншого – їх ідейні опоненти, для яких патріарх Філарет – виключно колишній глава УПЦ КП, нехай і дуже авторитетний. При цьому, на думку останніх, ПЦУ повинна жорстко дотримуватися текст Томосу та прийнятого на об’єднавчому соборі Статуту.

Наслідком цього поділу стало те, що парафії МПвУ, які вирішують перейти в ПЦУ, відразу вибирають «певну сторону поділу». Частина переходить до колишніх єпархій УПЦ КП, частина – УАПЦ, а частина хоче бачити своїм архієреєм виключно колишнього представника МПвУ (найчастіше їм стає митрополит Олександр Драбинко). Це явно не сприяє наближенню нормального канонічного життя ПЦУ за принципом «одне місто – один єпископ».

На жаль, на думку ряду експертів, не сприяли закріпленню єдності ПЦУ й деякі дії держави. Так, присвоєння звання «Герой України» виключно патріарху Філарету з ігноруванням колишнього глави УАПЦ, викликало не тільки жваве обговорення у соціальних мережах, а й відкритий демарш митрополита Макарія, який відмовився від ордена з більш низьким статусом, яким його хотіли нагородити. В результаті

колишній Предстоятель УАПЦ залишився єдиним з головних архітекторів ПЦУ, які не відзначений державними нагородами.

Слід зазначити, що Предстоятель ПЦУ, Блаженніший митрополит Епіфаній постійно намагався згладити конфлікти і налагодити діалог з колишніми архієреями УАПЦ і МПвУ. Судячи з інформації на офіційних сайтах і соціальних мережах, зустрічі Предстоятеля й цієї частини єпископату ПЦУ відбувалися досить регулярно, а митрополит Макарій (Малетич) навіть представляв владиці Епіфанію священиків Київської єпархії ПЦУ (правонаступниці Київської єпархії УАПЦ)[9].

Таким чином, можна зробити висновок, що навіть факт вручення Томосу не залагодив протиріччя та виклики об’єднавчого процесу, а підняв їх на новий рівень, загостривши їх. До акту державної реєстрації ПЦУ прийшла серйозно розділеною на два табори, незважаючи на спроби Предстоятеля ліквідувати протистояння.

ІІІ. Протиріччя офіційної реєстрації, парадокс інтронізації та питання легітимності першого синоду ПЦУ

Уже до половини січня 2019 року стало зрозуміло, що затягування процесу державної реєстрації ПЦУ, а також проведення першого Синоду (або архієрейського собору) спричинене серйозними суперечками різних груп єпископату ПЦУ. Питання постійно відкладалося, інформація про переговори архієреїв була відсутня у громадському інформаційному просторі. Тільки 30 січня 2019 року, за кілька днів до інтронізації митрополита Епіфанія, відбулася офіційна державна реєстрація ПЦУ, яка викликала багато питань не тільки в Україні, але і у Вселенському православ’ї.

Так, основним питанням протиріччя був той факт, що в офіційних документах державної реєстрації першою стоїть назва «Українська Православна Церква», а назва відповідно до Статуту і Томосу, «Православна Церква України» подано як додаткова[10]. Цей факт явно не відповідає не тільки рішеннями Київського об’єднавчого собору, а й власне Томосу Константинопольського Патріархату про надання автокефалії. Тому не дивно, що вже незабаром з’являється стаття відо-

---

[9] Зустріч Предстоятеля з духовенством Київської єпархії / https://www.pomisna.info/news/zustrich-predstoyatelya-z-duhovenstvom-kyyivskoyi-yeparhiyi/

[10] Зареєстровано Київську митрополію УПЦ (ПЦУ) / https://risu.org.ua/ua/index/all_news/orthodox/ocu/74542/

мої української журналістки і аналітика Катерини Щоткіної «Всупереч Томосу. Як з подачі Філарета з'явився двійник УПЦ»[11]. Коментуючи метаморфози ще однієї назви в документі про офіційну реєстрацію ПЦУ, журналістка зазначає: «По дорозі «загубилася» ще одна грецька ініціатива – яка стосується назви нової української церкви. Якщо пам'ятаєте, на Фанарі наполягали на назві Православна церква України – ПЦУ. Саме під цією назвою церква була представлена публіці після об'єднавчого собору. Але зареєстрована в Мін'юсті вона була під дещо іншим назвою: «Київська митрополія Української Православної Церкви (Православна церква України)» – УПЦ (ПЦУ). Фактично двійник Київської Митрополії Української Православної Церкви, тієї, яка Московського патріархату, УПЦ МП. Цікаво, це теж «Погоджено з Вселенською Патріархією»? Або це вже не має значення – Томос дали, а далі ми самі вирішимо, як жити і як називатися?»

Ми не полінувалися та взяли коментар у прес-служби Константинополя щодо назви ПЦУ: «Ніякої зміни назви, або можливості її інтерпретації (УПЦ – авт.), Священний Синод Константинопольського Патріархату не приймав»

Фактично, як вважають експерти, під впливом патріарха Філарета та без згоди помісного або архієрейського собору, або навіть Синоду ПЦУ, зроблена спроба перегляду не тільки постанов об'єднавчого собору, а й власне текст самого Томосу про автокефалію ПЦУ. І хоча поки Вселенська Патріархія мовчить, з коментарів ряду архієреїв та співробітників Константинопольського патріархату у соціальних мережах, можна висунути гіпотезу, що «лічильник щодо можливості призупинення Томосу запущений». Взагалі-то про небезпеку самовільного зміни назви керівництво ПЦУ попереджав відомий богослов, архімандрит Кирило (Говорун) ще в кінці грудня 2018 року[12]. Тому тут цілком доречна думка аналітика Катерини Щоткіної: «Назва УПЦ абсолютно очевидно – місце пристрасті. Не в останню чергу особисто патріарха Філарета, який до останнього наполягав саме на УПЦ. По-перше, спадкоємність УПЦ КП. По-друге, він за цю назву з 1992 року

---

[11] Екатерина Щеткина. Вопреки томосу. Как с подачи Филарета появился двойник УПЦ. / http://www.dsnews.ua/society/vopreki-tomosu-kak-s-podachi-filareta-poyavilsya-dvoynik-06022019161000

[12] Історія цього документа така… / https://www.religion.in.ua/blogs/42169-istoriya-cogo-dokumenta-taka.html

воює і раптом віддати? Тим більше головним конкурентом і «кривдникам»? Тільки через те, що Вселенський патріарх дуже хоче згладити кути і взагалі весь процес легітимізації української церкви перед вселенським православ'ям? Дивно, але, здається, у ПЦУ впевнені, що все це – згладжування конфліктів і легітимізація ПЦУ – проблеми Вселенського патріарха, а зовсім не наші. Наша справа – святкувати перемогу і ділити трофеї» [11].

Певні ознаки проблем мала й інтронізація Предстоятеля ПЦУ Блаженнійшого митрополита Епіфанія, яка відбулася в Софійському соборі Києва 3 лютого 2019 року. Так, в інтерв'ю «Радіо Свобода» від 2 лютого владика Епіфаній анонсував присутність на цьому святковому заході патріарха Філарета[13], але той раптово захворів та був відсутній. Природно, 90-річний чоловік дійсно може захворіти, але той факт, що це сталося саме у день інтронізації, а до цього він теж жодного разу не служив з владикою Епіфанійєм, дає можливість виникнення різних думок. Тим більше – патріарх прибув на перше засідання Синоду ПЦУ, яке відбулося 5 лютого, і без проблем витримав його.

Але найбільш критики викликав перший Синод ПЦУ, який відбувся 5 лютого 2019 року в приміщенні митрополита на території Київської Софії. Практично не було рішення, яке б не викликало питань: від способу призначення його членів до певних незрозумілих рішень.

а) Персональний склад. Нагадаємо, що в Статуті ПЦУ відзначається, що синод складається з 13 членів. Природно, що у нього на постійній основі входить Предстоятель ПЦУ, а на час перехідного періоду – ще 3 постійних члена, що представляють основні групи, які об'єдналися в ПЦУ (УПЦ КП – патріарх Філарет; УАПЦ – митрополит Макарій; МПвУ – митрополит Симеон). А ось тимчасові члени, які підпадають під ротацію, повинні обиратися за прозорим принципом, який визначається часом архієрейської хіротонії. Навіть положення Томосу про автокефалію ПЦУ, а також прийнятого їй Статуту, чітко визначають, хто повинен увійти до керівного органу церкви. Всі ці документи виписані так, щоб склад Синоду унеможливив узурпацію влади однією або кількома церковними групами. Однак, ні прозорості підготовки засідання Синоду, ні зрозумілості призначення його тимчасових членів, виконано не було. Навіть постійні члени Синоду,

[13] Епіфаній про Путіна, Порошенка, вибори, прокльони і хустки / https://www.radiosvoboda.org/a/29746455.html

відповідаючи на питання журналістів перед його початком, обурювалися таким ходом подій. Так, «митрополит Львівський Макарій і митрополит Вінницький і Барський Симеон, розповіли, що до останнього не розуміли ні статусу зібрання, ні його порядку денного. І у вівторок вони разом прийшли до митрополичого будинку на території Софії Київської. «Перше засідання Синоду нової церкви… порядок денний не знаємо… Щодо посад, то зі мною ніхто не говорив. Ми навіть не знаємо, хто буде членами Синоду сьогодні», – зізнався Симеон у вівторок вранці «Главкому»»[14].

Практично відразу після опублікування персонального складу Синоду ПЦУ з критичними зауваженнями виступили кілька архієреїв ПЦУ, що найцікавіше, саме зі складу колишньої УПЦ КП. Наприклад, єпископ Андріан (Кулик) зазначив: «Можу поділитись лише загальними думками архієреїв ПЦУ. Не дивлячись на те, що Філарет зі СВОЇМ синодом (синод бувшого КП) вирішили в`їхати у новостворену Православну Церкву України, по суті це виявився синод Філарета з додатком трьох голосів, разом взятих, від інших Церков України. Так от!, щоб не бути багатослівним, хочу сказати, що архієреї ПЦУ не вважають синод 5-го лютого повноважним»[15], а голова Волинської єпархії ПЦУ, митрополит Михайло доповнює: «Згідно зі Статутом і Томосом я повинен бути членом Священного синоду. Але мене на засідання не запросили, я на ньому не був. Я не маю гадки про те, що це було зібрання, яке відбулося 5 лютого»[16].

Правда, становище спробував виправити колишній керівник прес-служби УПЦ КП, архієпископ Євстратій (Зоря): «Митрополит Епіфаній консультувався із Вселенським патріархом, його представниками. Ніякого порушення Томосу. Ніякого порушення Статуту в цьому немає. Такий склад Синоду відповідає тому порядку, який є і в Конста-

---

[14] Синод Православної Церкви України викликав сплеск критики і зауважень / https://www.religion.in.ua/news/vazhlivo/42575-sinod-pravoslavnoyi-cerkvi-ukrayini-viklikav-splesk-kritiki-i-zauvazhen.html

[15] Синод Православної Церкви України викликав сплеск критики і зауважень / https://www.religion.in.ua/news/vazhlivo/42575-sinod-pravoslavnoyi-cerkvi-ukrayini-viklikav-splesk-kritiki-i-zauvazhen.html

[16] Михайло Глуховський. Чи був Синод? Перший скандал у помісній церкві / https://glavcom.ua/publications/chi-buv-sinod-pershiy-skandal-u-pomisniy-cerkvi-567448.html?fbclid=IwAR2mFZkeF-7P36T5sRSy_A10SManyRizdo EVJs37LmZvDC4C3PA7LpWH1bk

нтинопольській патріархії і який запроваджений Статутом Православної церкви України»[17]. Однак, один з авторитетних експертів з питань української автокефалії, архімандрит Кирило (Говорун) дуже жорстко спростував усі доводи владики Євстратія та закінчив свій коментар так: ««Призначення» ж членів Синоду на власний розсуд не дозволяють собі навіть у тих Помісних Церквах, де норми соборності давно стали просто риторичною формою»[18].

б) Незрозумілість деяких рішень Синоду. Серед організаційних та кадрових рішень, які прийняв перший синод ПЦУ, три викликали певну незрозумілість і критику. Це визначення статусу патріарха Філарета; надання вікарію Київської єпархії, наміснику Миколаївського кафедрального собору, архієпископу Агапиту статусу єпархіального архієрея, а також призначення протоієрея Олександра Трофимлюка головою Управління духовної освіти і богословської науки

Так, патріарх Філарет призначається керуючим архієреєм «Київської єпархії у складі парафій та монастирів м. Києва (за виключенням Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря м. Києва), які до 15 грудня 2018 р. перебували у його підпорядкуванні як Патріарха Київського і всієї Руси-України»[19]. З одного боку, до патріарха Філарета застосований той же принцип перехідного періоду «хто з чим прийшов, той з тим і залишається», як і до інших архієреїв. Але, як справедливо зауважує Катерина Щоткіна, «керівним архієреєм церкви, згідно титулу (і просто логікою речей), є митрополит Київський – він зовсім не випадково так називається. Якщо вже так вийшло, що Київською єпархією керує не він, то де його єпархія? На це питання Синод не відповів»[20].

Надання архієпископу Агапиту статусу «єпархіального архієрея» виключно через «визначає статус монастиря» також викликає багато

---

[17] Синод Православної Церкви України викликав сплеск критики і зауважень / https://www.religion.in.ua/news/vazhlivo/42575-sinod-pravoslavnoyi-cerkvi-ukrayini-viklikav-splesk-kritiki-i-zauvazhen.html

[18] Кирило (Говорун), архімандрит. Про «призначення» членів річного синоду ПЦУ / https://www.religion.in.ua/blogs/42560-pro-priznachennya-chleniv-richnogo-sinodu-pcu.html

[19] Журнали Священного Синоду ПЦУ від 5 лютага 2019 / https://www.pomisna.info/doc/dokumenty-na-golovnu/zhurnaly-zasidannya-svyashhennogo-synodu-vid-5-lyutogo-2019-r/, журнал №1.

[20] Екатерина Щеткина. Вопреки томосу. Как с подачи Филарета появился двойник УПЦ. / http://www.dsnews.ua/society/vopreki-tomosu-kak-s-podachi-filareta-poyavilsya-dvoynik-06022019161000

питань, оскільки, згідно з сайтом монастиря, в ньому налічується лише 10 ченців, включаючи самого владику[21]. Та і загалом, поняття «вікарій» і «єпархіальний архієрей» є взаємовиключними. Вікарій – це помічник правлячого єпископа, який сам не має статусу керівника єпархії. Надання вікарію статусу єпархіального архієрея є явною канонічною новацією синоду ПЦУ. На думку деяких експертів, даний крок був здійснений виключно для того, щоб включити архієпископа Агапіта до складу першого Синоду (згідно зі Статутом ПЦУ, членами Синоду можуть бути виключно керівні єпархіальні архієреї). Також незрозуміло: як будуть використовуватися дані права після його виключення з членів Синоду на підставі чергової ротації.

Не менш питань викликало і рішення про призначення протоієрея Олександра Трофимлюка головою Управління духовної освіти і богословської науки[22]. Ми не будемо робити аналіз наукової компетентності о. Олександра, як це намагався зробити диякон Андрій Кураєв[23], але ПЦУ має досить велику кількість архієреїв-вчених, з докторськими ступенями, які є гідними такого призначення. Критики справедливо відзначають, що сама ієрархічна структура Церкви може народити проблему, коли о. Олександру доведеться давати науковий аналіз роботи якогось архієрея.

Загалом, аналіз першого Синоду досить добре коментують слова митрополита Макарія: Є одна особа, яка далі не здається і керує так, як йому подобається і все. Я сказав (на зібранні) свою думку, як колишній предстоятель, щоби такого більше не було, бо ніхто ні з ким не радився (щодо призначень членів Синоду, – «Главком»)», – продовжує Макарій критикувати патріарха Філарета. Митрополит навіть не виключає оскарження ухвалених рішень. «Тут багато наслідків є. Є архієреї, хай звертаються, якщо бажають, до вселенського патріарха. Це їхнє право»»[24].

---

[21] Свято-Михайлівський чоловічий монастир / http://www.archangel.kiev.ua/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=17&Itemid=33

[22] Журнали Священного Синоду ПЦУ від 5 лютага 2019 / https://www.pomisna.info/doc/dokumenty-na-golovnu/zhurnaly-zasidannya-svyashhennogo-synodu-vid-5-lyutogo-2019-r/, журнал №6.

[23] диакон Андрей Кураев. «Скучно…» / https://diak-kuraev.livejournal.com/ 2318421.html та «И скучно и беспросветно» / https://diak-kuraev.livejournal.com/2320741.html

[24] Михайло Глуховський. Чи був Синод? Перший скандал у помісній церкві / https://glavcom.ua/publications/chi-buv-sinod-pershiy-skandal-u-pomisniy-cerkvi-567448.html?fbclid=IwAR2mFZkeF-7P36T5sRSy_A10SManyRizdo EVJs37LmZvDC4C3PA7LpWH1bk

На нашу думку, всі перераховані вище проблеми і виклики, які можуть привести до непередбачених наслідків для ПЦУ, навіть до припинення дії Томосу, добре розуміє Блаженніший митрополит Епіфаній, ставлячи «збереження єдності, яка була досягнута на Об'єднуючому соборі» своїм першим завданням[25].

IV. Переходи парафій та вірних у ПЦУ

Перехід парафій та віруючих МПвУ в ПЦУ почався практично відразу після об'єднавчого собору. Однак, не в останню чергу через описані вище проблем, він проходить не так активно, як очікувалося спочатку. Спробуємо розглянути питання більш детально.

а) Перехід парафій. Форма переходу парафій на сьогодні прописана в законодавстві України – через рішення більшості парафіяльних зборів. Однак, оскільки індивідуальне членство у православних парафіях відсутнє, у селах практично відбуваються збори мешканців, на яких і виноситься рішення. У містах та селищах все відбувається повільніше, бо ініціаторами переважно виступають священики та (або) парафіяльної актив[26]. На сьогодні, якщо вірити інтерактивній карті переходів[27], у ПЦУ перейшло близько 300 парафій. На превеликий жаль, все ж більшість приходів переходять без священиків, які залишаються в МПвУ. При цьому останнім часом, після надання Томосу, швидкість переходів збільшилася. Найбільш переходять парафії у Центрі та на Заході України.

Природно виникає питання: коли ПЦУ перевершить МПвУ за кількістю парафій і наскільки затягнеться перехід?

На сьогодні, якщо відкинути парафії на окупованих територіях (Криму і Донбасі), а також формальні парафії (які фактично мають тільки державну реєстрацію), МПвУ має в Україні близько 8500 – 9000 парафій (ПЦУ – 6500-7000). З наявної на сьогодні швидкістю переходів, до кінця поточного року можна очікувати переходу від 800 до 1200 парафій. Однак тут слід зробити кілька зауважень:

По-перше, навіть перехід більшості парафії з МПвУ в ПЦУ далеко

---

[25] Інтерв'ю глави Православної церкви України митрополита Епіфанія журналу "Новое Время" / https://nv.ua/ukr/ukraine/events/glava-pcu-nazvav-tri-osnovni-zavdannya-yaki-pered-soboyu-postaviv-50005152.html

[26] Мар'яна П'єцух. Без сварак, але з сумненнем: як кіеўскі храм пераходзіў у ПЦУ / https://www.pravda.com.ua/articles/2019/02/8/7206046/

[27] Переход приходов УПЦ МП в ПЦУ: создана интерактивная карта / https://news.liga.net/politics/news/perehod-prihodov-upts-mp-v-ptsu-sozdana-interaktivnaya-karta

не завжди де-юре ліквідовує парафію МПвУ. Якщо є бажаючі, вони без перешкод мають можливість зареєструвати нову парафію МПвУ або здійснювати релігійну діяльність без реєстрації.

По-друге, досить велика кількість храмів МПвУ у Києві, а також обласних та районних центрах, належить єпархії МПвУ, юридичним особам, на правах приватної власності або довгострокової оренди. Тому віруючим, які колективно залишили МПвУ, іноді легше зареєструвати нову громаду та побудувати храм, ніж воювати власне за перехід.

По-третє, якщо розглядати Центр, а особливо Схід України, багато парафій МПвУ – це виключно священик з храмом та пачкою документів, якому єпархіальне управління виплачує зарплату. Власне, саме приходу там немає, крім 5-10 осіб на зарплати.

Таким чином, в українських реаліях формальна кількість парафій не є достатньо ілюстративним. І тут ми підходимо до ще одного варіанту – індивідуальним переходах віруючих.

б) Індивідуальні переходи віруючих з МПвУ в ПЦУ. Вже після 11 жовтня 2018 року, коли на Синоді Константинопольського Патріархату відбулася канонічна реабілітація кліру колишніх УПЦ КП і УАПЦ, почалися досить масовий відходи віруючих з МПвУ, а після надання Томосу він значно збільшився. Особливо це стало помітно у міських храмах МПвУ, коли на свято Різдва Христового та Богоявлення, їх відвідали на порядок менше віруючих. Подібну тенденцію підтверджує і соціологія. Так, на кінець січня 2019 року, віруючими ПЦУ себе вважала 44% православних українців; віруючими МПвУ – 15%[28]. При цьому загальна тенденція свідчить про збільшення віруючих ПЦУ саме за рахунок тих православних, які не вказали своєї юрисдикції, бо процентну кількість віруючих МПвУ приблизно можна порівняти з кількістю постійних прихильників проросійських партій на президентських та парламентських виборах.

в) Особливості переходів. Оскільки у перехідний період канонічний процес переходу священиків і (або) парафій не прописані в документах ПЦУ, а в ряді областей одночасно існують єпархії колишніх УПЦ КП, УАПЦ та навіть одна єпархія колишньої МПвУ, спостерігається певна цікава тенденція: Велика частина парафій, які переходять разом зі священиками (або деякі священики МПвУ зі Сходу України без

---

[28] Майже половина православних українців відносять себе до Помісної церкви / https://gazeta.ua/articles/comments-newspaper/_majzhe-polovina-pravoslavnih-ukrayinciv-vidnosyat-sebe-do-pomisnoyi-cerkvi/883808

парафій), намагаються уникнути приєднання до колишніх архієреїв УПЦ КП та переважно приєднуються до колишніх архієреїв МПвУ або УАПЦ. При цьому, якщо цих варіантів немає в «рідній» області, перехід здійснюється без урахування канонічних кордонів існуючих єпархій. Наприклад, під омофором митрополита Олександра (Драбинко) перейшов священик з Луганської області, а також парафії зі священиками у Львівській та Івано-Франківській областях. Чи зробиться ця тенденція при масових переходах «хронічною» та як з неї буде безконфліктно виходити ПЦУ після перехідного періоду, поки сказати важко.

г) Переходи з УГКЦ. Вже на самому початку об'єднавчого процесу та переговорів з Константинополем про надання автокефального статусу, досить велика частина греко-католиків вимагала приєднання УГКЦ до даного процесу. При цьому дане рух мав певну організацію і залучив досить відомих політиків[29]. Подібна тенденція не була випадковою, адже сама УГКЦ виникла на Галичині тільки в кінці XVII – початку XVII ст. виключно як відповідь на анексію Київської православної митрополії Російською Православною Церквою. Не вдаючись в історичний аналіз і перипетії долі, можна сказати, що на сьогоднішній день для більшості українських греко-католиків основним (іноді навіть єдиним) фактором ідентичності УГКЦ є «український характер церкви та патріотизм». До певного часу, найбільш дієвим фактором, який стримував віруючих УГКЦ від переходу в УПЦ КП та УАПЦ, була невизначеність долі даних юрисдикцій, бо вони перебували в канонічній ізоляції. На противагу, УГКЦ мала цілком правомочний статус як частина Католицької Церкви. Однак після об'єднавчого собору, визнання його результатів Вселенським Патріархатом та надання Томосу, становище змінилося і, відповідно, змінився настрій частини вірних УГКЦ. За даними Українського центру вивчення громадської думки «Соціоінформ», після надання Томосу, серед респондентів, які вказали свою конфесійну приналежність як греко-католик, «50,8% респондентів хочуть об'єднання ПЦУ і УГКЦ» і тільки «16,1% – проти цього». При цьому, як випливає з дослідження, УГКЦ має приєднатися до процесу на загальних умовах Київського об'єднавчого собору[30]. Подібні настрої громадської думки поки вилилися виключно в

[29] «Церковне звернення» Порошенка: чому за бортом залишилася УГКЦ / https://www.pravda.com.ua/columns/2018/04/20/7178224/

[30] Український центр вивчення громадської думки «Соціоінформ». Соціологічне дослідження щодо ставлення мешканців Львівщини до створення єдиної помісної

індивідуальні переходи віруючих, які, за свідченням священиків ПЦУ, були явно помітні на православних парафіях Галичини через значні збільшення кількості віруючих під час свята Різдва Христового та Богоявлення. Слід зазначити, що на думку деяких дослідників, крім надання Константинополем Томосу про автокефалію, значний вплив на свідомість українських греко-католиків зробила політика Ватикану щодо України: ігнорування факту агресії з боку Російської Федерації, відсутність осуду анексії Криму та інш.

Загалом можна констатувати, що в ПЦУ активно переходять не тільки православні українці, а й частина колишніх греко-католиків. При цьому перехід саме священиків МПвУ досить обмежений, але це поки можна списати не тільки на активне матеріальне заохочення з боку Московського Патріархату, а й на внутрішні протиріччя ПЦУ. Однак, останні новини ПЦУ свідчать, що Блаженнійший митрополит Епіфаній, незважаючи на власний бекграунд УПЦ КП, і в подальшому намагається погасити внутрішні протиріччя. Так, у неділю 10 лютого 2019 року він відвідав храмовий комплекс Преображення Господнього на Теремках-2, де співслужив з митрополитом Переяслав-Хмельницьким і Вишневським Олександром (Драбинко), ієрархами Православної Церкви України, духовенством собору та Києву[31].

V. Міжнародний православний аспект

Вже через кілька днів після надання Томосу, Православна Церква Українии (ПЦУ) з'явилася серед переліку інших автокефальних Православних Церков на офіційному сайті Константинопольського патріархату. Таким чином, ПЦУ канонічно вступила в євхаристичне спілкування з Вселенським Православ'ям через Константинопольський Патріархат. При цьому, всупереч бажанню та активним заходам Московського Патріархату, жодна з Православних Церков не розірвала відносини з Константинополем через автокефалію ПЦУ.

Загалом, ще до об'єднавчого собору та надання Томосу, практично

Православної церкви України. Львів, 2019

[31] Музей Блаженнішого Митрополита Володимира та Преображенський собор на Теремках відвідав Предстоятель Православної Церкви України Митрополит Епіфаній / http://mvfund.org/novini/818-muzej-blazhennishogo-mitropolita-volod imira-ta-preobrazhenskij-sobor-na-teremkakh-vidvidav-predstoyatel-pravoslavnoji-tserkvi-ukrajini-mitropolit-epifanij?fbclid=IwAR1Yaxgh72ZAp2Z2 VpCD0w llok AYVFGZtWtcmfxs Xxv5_rxy37kYonHv40E

всі, у тому числі і представники Константинопольського Патріархату, говорили, що після всіх офіційних процедур, визнання ПЦУ з боку інших Православних Церков може зайняти певний час. Навіть допускалося – деякі з них не будуть визнавати ПЦУ досить довго. Але на сьогодні лише три з 14 (ПЦУ займає 15 місце у диптиху) рішуче відмовили їй у визнанні, однак при цьому, як уже зазначалося вище, одночасно відмовили Московському Патріархату у підтримці ініціативи розриву євхаристичної єдності з Вселенським Патріархатом.

Аналізуючи причини рішучого неприйняття ПЦУ з боку Сербської і Польської Православних Церков, а також Православної Церкви Чеських земель і Словаччини, можна зробити висновок, що тільки у відношенні Польської ПЦ це можна якось пояснити колишніми непорозуміннями з УПЦ КП й УАПЦ. Інші «відмовники» мають складні відносини саме з Константинопольським Патріархатом.

Так, Сербська ПЦ не без підстав побоюється, що Константинополь піде на визнання автокефалії Македонської і Чорногорської ПЦ, а ПЦ Чеських земель і Словаччини має особистий конфлікт з Вселенським патріархом з часу обрання свого Предстоятеля – митрополита Ростислава (Гонти) у 2014 році. Адже, спочатку його обрання не було визнано Константинопольським Патріархатом, тільки після довгих переговорів, в 2016 році, Вселенський патріархат визнав його законним Предстоятелем.

Хорошим позитивним знаком у справі визнання ПЦУ з боку більшості Вселенського Православ'я можна вважати дуже теплий прийом її делегації у найбільш впливових монастирях Афону[32] і спільне служіння з нею[33]. Тільки російський монастир «св. Пантелеймона» та кілька пов'язаних з ним монастирів, відмовилися прийняти делегацію ПЦУ. Варто відзначити, що саме в цих монастирях Московський патріарх Кирило дозволив причащатися своїм віруючим на Афоні.

Таким чином, розглядаючи Міжправославний резонанс від появи ПЦУ і надання їй Томосу про автокефалію, можна визначити загальну позитивну тенденцію, яка буде мати свій розвиток разом з успішним становленням власне ПЦУ.

---

[32] Επίσκοπος της Αυτοκέφαλης Εκκλησίας της Ουκρανίας σε Ιερά Επιστασία και Μονή Εσφιγμένου / https://www.romfea.gr/agioritika-nea/26960-episkopos-tis-autokefalis-ekklisias-tis-oukranias-se-iera-epistasia-kai-moni-esfigmenou

[33] Єпископ ПЦУ вперше провів богослужіння на Афоні / https://ukr.segodnya.ua/ukraine/episkop-pcu-vpervye-provel-bogosluzhenie-na-afone-1218950.html

VI. Висновки

Вже на початку процесу об'єднання та отримання автокефального статусу ПЦУ було зрозуміло, що процес буде йти важко, а саму Церкву й її керівництво очікує багато викликів та можливих конфліктів, підставою яких буде переважно т.зв. «людський фактор». Практично це й сталося в перші місяці після об'єднавчого собору. Однак, якщо дивитися на загальний стан процесу, можна відразу визначити його позитивний рух вперед. Це відноситься як до формальних кроків (об'єднавчий собор, надання Томосу, інтронізація Предстоятеля, перебільшення швидкості руху переходу парафій з МПвУ тощо), так і формуванню загального зовнішнього іміджу. Все це дає надію на поступове подолання труднощів перехідного періоду та переходу до звичайного життя Православної Помісної Церкви.

ПІСЛЯ ТОМОСУ ІІ. ЧОМУ ВИНИКЛА РЕАЛЬНА МОЖЛИВІСТЬ РОЗКОЛУ

Сталося те, що мусило статися. Нарив, який «визрівав» у Православній Церкві України ще від часів підготовки Київського Об'єднавчого Помісного Собору, прорвався та дав очікуване загострення – колишній очільник Київського Патріархату, «почесний патріарх» Філарет реально пішов на здійснення розколу новоутвореної ПЦУ заради отримання влади, якої він офіційно зрікся ще 15 грудня 2018 р. Для багатьох українських аналітиків та журналістів такий перебіг подій видався трохи неочікуваним, бо аніяк не вписувався у імідж «мудрого духовного батька», який ретельно й наполегливо створювався «колишньому митрополиту Київському Філарету»[1] не тільки його найближчим оточенням, а і деякими ЗМІ та державними посадовцями. Однак, аналізуючи проблему, навіть ті, хто більш обізнаний в українських релігійних процесах, на великий жаль, не пішли у своїх дослідженнях далі осені 2018 р. Разом з тим, коли роздивитися перебіг історії більш докладно, коли зазирнути у далекі 80-ті та 90-ті роки ХХ ст., зробиться зрозумілим, що сьогоднішня поведінка «почесного патріарха» цілком прогнозована, а його позитивна роль у визнанні Української Православної Помісності, як мінімум, «трохи перебільшена». У цій статті ми спробуємо згадати та проаналізувати деякі факти історії Українського Православ'я кінця ХХ – початку ХХІ сторічь у світлі діяльності колишнього митрополита Київського Філарета.

І. «Архітектор розколів», діяльність владики Філарета кінця 80-х та 90-х років ХХ ст.

На противагу сучасним особистим заявам «почесного патріарха», голова Українського Екзархату Російської Православної Церкви митрополит Філарет ніколи не був прибічником автокефалії. Про це незаперечно свідчить багато публікацій, які сьогодні знаходяться у вільному доступі.

Ось що писав Київський митрополит Філарет у 1989 р., коли в Україні почала відроджуватися Українська Автокефальна Православна

---

[1] Екзарх Константинополя Даниїл: Православна церква України може стати патріархатом / https://www.bbc.com/ukrainian/features-46827400?fbclid= IwAR2lNaK0a-TdJ-KH-VEMekpdiDN2gih20aaKkznh0TH4r2JjBsCS8cbBHes

Церква: «Як відомо, в роки громадянської війни була створена Українська Автокефальна Церква, однак цей акт був незаконним. Тому в народі її називали самосвятською Церквою. Потім вона була розпущена, а в роки війни, під час тимчасової німецько-фашистської окупації України, відновлена, і зараз окремі парафії існують за кордоном. Інші Православні Церкви її не визнали. Так навіщо нам зараз відриватися від православного світу? Навіщо нам така Церква, яка відгороджує нас від людей? … Кажуть, нам потрібна українська Церква. Але в такій постановці є очевидна задумка. Російською наша Церква стала називатися ще з часів князя Володимира, тобто з часів, коли ще не було окремо ні українців, ні білорусів, ні росіян. Вже 1000 років вона носить цю назву. Зараз до неї відносяться і естонці, і латиші, і мордва, і молдавани, і інші … Церква багатонаціональна і назва має те, яке отримала ще за часів Київської Русі»[2].

Але він виступав не тільки проти Української Православної Помісності, а навіть проти української мови у богослужінні. Виступав у той час, коли вже почалося активне українське відродження, коли до здобуття Державної Незалежності залишалося кілька місяців: «У храмах нашої Святої Церкви ми молимося церковнослов'янською мовою, мовою святих слов'янських вчителів Кирила і Мефодія. Ця мова свідчить про те, що всі слов'янські народи віками стоять на основі молитовної єдності, це мова святого Володимира Хрестителя нашого, це мова, на якій молилися наші мужні українські козаки. Тому слов'янська мова для наших віруючих людей стала мовою традиційною, святою»[3].

Однак, не будемо обвантажувати нашу статтю подібними цитатами 1988 -1992 рр., їх досить багато та кожний може пересвідчитися сам[4], але всім очевидно, що до «боротьби за автокефалію» митрополит Філарет прийшов з досить потужним антиавтокефальним і проросійським бекграундом.

Звичайно, нам можуть заперечити: Кожна людина може кардинально змінити свої погляди, особливо коли руйнуються імперії та ідеології… Тут ми готові погодитися та навіть не згадувати той факт, що подібна «зміна поглядів» митрополита Філарета почала відбуватися

[2] Газета «Советская Украина» від 9 травня 1989 р. Переклад українською мовою автора статті.

[3] «Православный вестник», №1, 1991 р. ст. 8. Переклад українською мовою автора статті.

[4] . «Православный вестник» №10, 1990; «Православный Вестник» №4, 1990 та інш.

після того, як він програв на виборах Московського патріарха. Тобто коли, не отримав вищої посади у Російській Православній Церкві, він розпочав спроби побудови «власної імперії».

Усім здавалося цілком природним, що вже у часі підготовки історичного собору УПЦ МП, який відбувся 1–3 листопада 1991 р. та прийняв рішення про свій автокефальний статус, митрополит Філарет мусив вступити у переговори з Предстоятелем та єпископатом УАПЦ, бо у них була спільна мета. Однак, цього не сталося, а його негативна риторика щодо УАПЦ залишалася незмінною практично до 11 червня 1992 р., коли «Архієрейський собор Російської православної церкви постановив «позбавити митрополита Філарета (Денисенка) існуючого сану, позбавивши його всіх ступенів священства і всіх прав, пов'язаних з перебуванням в кліре, за жорстоке і зарозуміле ставлення до підвідомчого духовенства, диктат і шантаж».

Що правда, навіть після Київського собору УПЦ МП 1991 р., практично ніхто в Україні не вирів щирості автокефальних прагнень митрополита Філарета. Вже 20 січня 1992 р., через кілька місяців після проголошення Незалежності, двадцять депутатів Верховної Ради, на чолі з В'ячеславом Чорновілом, виступили із заявою-застереженням: «Предстоятель Української Православної Церкви митрополит ФІЛАРЕТ правдами й неправдами шукає шляхів (швидко помінявши свої гасла), щоб заручитися підтримкою нового уряду і зберегти свою порочну систему управління Церквою. Адже не секрет, а гласне надбання, що саме митрополит ФІЛАРЕТ (Денисенко) тісно пов'язав свою тридесятирічну діяльність зі службами КДБ, аби догодити владі КПРС, послужити безбожному урядові не так в інтересах Церкви, а заради кар'єри й можливості утримувати Церкву на Україні в руках єдиновладної диктатури. Усе це відвертає від Церкви людей, зводить нанівець проповідницьку, місіонерську працю чесного священства, поглиблює ворожнечу між конфесіями і сприяє розколам. Наша депутатська свідомість закликає проголосити очевидний факт: митрополит ФІЛАРЕТ (Денисенко) стоїть на перешкоді духовному відродженню України, очищення суспільства від сталінських хворіб, повинен залишити посаду Предстоятеля Української Православної Церкви, дати їй змогу зберегти свою єдність, правильно самовиразитись у нових державних умовах, окормити змучений народ чистою вірою і духовною силою»[5].

[5] Депутатська заява від 20 січня 1992 р. Архів автора. https://www.facebook.com/notes/київське-православя/філарет-повинен-залишити-посаду-предстоятеля-упц-

Парадоксально, але особа митрополита Філарета була «токсичною» не тільки для демократичної православної громадськості, а і для більшості ієрархів колишнього Українського Екзархату РПЦ, які на листопадовому соборі підтримали ідею автокефалії. Автору цих рядків довелося спілкуватися з кількома українськими священиками, що у 1990-1992 рр. були наближені до різних єпископів УПЦ МП. Згідно їх свідченню, деякі архієреї були не проти автокефалії, але дуже боялися та не бажали підпасти під необмежену владу митрополита Філарета, коли «запобіжник», у вигляді Московського центру, буде усунений. Тому більшість з них наполягала на зреченні владики Філарета від влади, як першому кроці на шляху до Української Православної Помісності. Саме на цьому зіграла Москва під час архієрейського собору РПЦ (31.03-5.04. 1992 р.), коли «раптом почула» скарги єпископів і обговорення проблеми автокефалії поступово переросло у «дискусію про аморальну поведінку митрополита Філарета і його грубі помилки в управлінні Українською Церквою». А невиконання ним обіцянки відмовиться від влади та скликати у Києві архієрейський собор для обрання нового Предстоятеля, викликало ще більше занепокоєння єпископату УПЦ МП, що сприяло у підготовці та проведенню сумнозвісного Харківського собору…

Історія не знає варіанту «коли б»… Однак вже у кінці 90-х років XX ст. багато науковців вважало, що доля Української Помісності могла скластися більш щасливо, без такого болісного розколу, коли б вже у кінці 1991 – початку 1992 рр., митрополит Філарет пішов на об'єднання з УАПЦ, скликання Помісного собору та вибори нового Предстоятеля, залишившись одним з правлячих архієреїв нової Церкви, навіть міг очолювати один з загальноцерковних відділів.

Отже, як би там не було, 25-16 червня 1992 р. відбувся «об'єднавчий собор УПЦ та УАПЦ». Рішенням собору УПЦ та УАПЦ були ліквідовані, а все їхнє майно та фінанси були оголошені власністю новоствореної «Української православної Церкви Київського Патріархату». Її Предстоятелем було обрано патріарха Мстислава (Скрипника), заступником – митрополита Філарета (Денисенка), керуючим справами – владику Антонія (Масендича). Варто відзначити, що на момент об'єднання УАПЦ мела більш за тисячу реальних парафій, а ось кількість парафій, які привів митрополит Філарет, фактично до сьогодні залишається невідомою.

Можна тільки здогадуватися, як склалася б доля нової Церкви,

депутатська-заява-20-січня-1992/2165351186834913/

коли б патріарх Мстислав реально мав змогу нею керувати. Однак, через різні перешкоди, він так і не зміг повернутися в Україну. Тому фактично всією діяльністю УПЦ КП керував митрополит Філарет. Його стиль керування та амбіції поступово привели до граничного конфлікту з колишніми ієрархами УАПЦ, що увійшли в УПЦ КП. У подальшому, після смерті патріарха Мстислава, не бачачи можливості змінити стиль керування УПЦ КП, частина єпископату вийшла з неї та відновила УАПЦ.

Це був перший розкол саме Українського Православ'я, який виник через особу митрополита Філарета. У подальшому, патріарх Володимир Романюк (24 жовтня 1993 – 14 липень 1995) спробував відновити єдність, але його завчасна смерть при загадкових обставинах зірвала ці плани. Єдине питання – ці дійсно патріарх Володимир мав вплив та можливість здійснити свої наміри? І тут маємо знову питання, які пов'язані з особою митрополита Філарета, який займав друге місце у ієрархії.

Так, відомий громадський діяч та багаторічний в'язень радянських концтаборів Семен Глузман свідчить, що обрання владики Володимира Романюка було цілком неочікуване для митрополита Філарета: «Колишній зек Романюк був обраний Патріархом. Хоча це місце готував собі інший, владолюбний колишній офіцер КДБ», а про перебування нового патріарха у «своїй резиденції» свідчить, що було «протистояння з номером другим», а також «принизливе поводження з (ним як) «квартирантом» …»[6]

І ось, митрополит Філарет обирається патріархом УПЦ КП. У нього є все можливості та важелі, щоб домагатися визнання своєї юрисдикції та об'єднання Українського Православ'я. Реально потрібно тільки зосередитися на своєму, не «лізти» у чужі справи, піклуватися про Україну. Тим більше, що вже дослані листи Вселенському Патріарху про розгляд апеляції на рішення Московського Патріархату. Але гонор у митрополита (тепер вже патріарха) Філарета бере своє…..

У 1995 р., без аніякої потреби та користі для Українського Православ'я, патріарх Філарет бере активну участь у політичному розколі у Болгарської Православної Церкві, підтримавши кліриків, які в 1992 році відокремилися від Патріарха Максима. Патріарх Філарет навіть взяв участь в інтронізації митрополита Пимена, який знаходився у забо-

[6] Семен Глузман. Квітка на могилі Патріарха. // http://kyiv-pravosl.info/2019/01/16/kvitka-na-mohyli-patriarha/

роні, проголошеного 4 липня 1996 року «патріархом» розкольників. Після цього очільник УПЦ КП перестав поминати у читанні диптиха на великому вході Патріарха Максима, як це слід робити за православними канонами. Замість Максима він самовільно почав називати «патріарха Пимена». Але на соборі 1998 р., який відбувся за участю представників 13 автокефальних церков, у тому числі і семи Патріархів, єдність Болгарської Православної Церкві була відновлена через покаяння розкольників. При цьому варто відзначити, що цей розкол аніяк не був обснований, бо, на відрізнення з Україною, Болгарія вже мала свою визнану автокефальну Православну Церкву у статусі патріархату.

Реально, підтримавши розкол у Болгарії, патріарх Філарет зробив велику шкоду Українському Православ'ю через протиставлення себе всім Помісним Православним Церквам, зокрема і Константинопольському Патріархату, бо жодна канонічна конфесія не підтримала розкольницькі дії ієромонаха Христофора (Сибєва) і митрополита Пимена….

Не дивлячись на інтереси Українського Православ'я, якому була (і є) дуже важливе позитивне (ці, як мінімум, нейтральне) ставлення інших канонічних Православних Церков щодо визнання автокефалії, патріарх Філарет протягує ускладнювати ситуацію….

Без огляду на інтереси власно Київського Патріархату, патріарх Філарет підтримує розкольницьку Чорногорську православну церкву і її главу митрополита Михайла, поминаючи його під час богослужінь. Відзначимо, що митрополит Михайло, він же Міраш Дедеіч, – позбавлений сану священик Константинопольського Патріархату. Ця особа змінила безліч конфесій, перш, ніж прибився до чорногорських розкольників. Через те, що у його інтронізації у сан митрополита в 1997 році взяли участь вже болгарські розкольники, його підтримка явно ускладнила питання визнання Української Автокефалії…

Нічим необґрунтованим було й втручання патріарха Філарета у справи Румунської Православної Церкви, яка намагалася відновити свій канонічний статус у Молдові, яка ніколи не була частиною Київської митрополії та де були виключно молдавські (румунські) парафії.

Так, у 1998 році «Інформаційний бюлетень УПЦ КП» опублікував статтю про ситуацію в Молдові. Автор статті заявляв, що якщо в Молдові виникне невизнана автокефалія, то Київський патріархат підтримає і визнає її. А в 2005 р. Київським Патріархатом був поставлений Єпископ Фалештський і Східно-Молдовський Філарет, через що повстали цілком зайві та непотрібні суперечності з Румунською Православною Церквою, які на сьогодні ускладнюють визнання ПЦУ…

Крім того, була створена цілком чужа Українському Православ’ю структура у Росії, яку очолив колишній клірик РПЦ та РПЦЗ, а сьогодні митрополит Іоасафа (Шибаєв). Свого часу, Синод РПЦЗ відмовив йому у архієрейській хіротонії через сповідання поглядів, які були дуже близькі до поглядів сучасних «царебожників». Цієї «єпархії» УПЦ КП завжди було притаманне шанування колишнього російського імператора Миколая II та сповідання імперської версії «русского мира». Цікаво, що навіть після початку агресії Росії, не дивлячись на наполегливі звернення архієреїв, священиків та вірних, яких обурювали пости цього постійного члена Синоду Київського Патріархату у соціальних мережах, патріарх Філарет продовжував толерувати (або навіть підтримувати) його діяльність.

Також, без усілякої потреби, УПЦ КП вдерлася на канонічну територію Еладської Православної Церкві, створивши там свій екзархат з грецьких розкольників.

Більш того, апелюючи до Константинопольського Патріархату у справі власної реабілітації та визнання автокефального статусу УПЦ КП, патріарх без тіні сумління створює свої канонічні структури на територіях, які Вселенський патріарх вважає своїми. Йдеться про єпархію у Франції, яку очолив митрополит Мишель Лярош та ставропігійний деканат у США. При чому, коли американський деканат дійсно має зв’язок з української діаспорою, то французька інституція ніякого відношення до української діаспори у Європі практично не має, а владика Мішель (Лярош) не володіє, ані українською, ані російською, ані жодною іншою слов’янською мовою.

Загалом, вже до 1998 -1999 рр., патріархом Філаретом була сформулювала нова єресь, яку він озвучив на Всеукраїнській науково-практичній конференції головних редакторів ЗМІ 29 квітня 1999 року, про існування «двох самодостатніх сімей Помісних Православних Церков», у якій підвів базу про можливість існування спільноти «Православних Церков», яким неважливе визнання з боку Вселенського Православ’я. Саме ці ствердження сьогодні є тим, що у розумінні деяких Предстоятелів Помісних Церков визначає патріарха Філарета як єретика та ставіть питання про дійсність хіротоній архієреїв УПЦ КП. Бо, на підставі цих заяв, вони вимагають соборно «оцінити» ступень єретичності, як це було зроблено на І Нікейським Соборі, коли єретиків-кафарів прийняли до євхаристичного спілкування у сутнім стані (8 правило), але відмовили у цьому єретикам-павліанам (19 правило),

Отже, аналізуючи діяльність патріарха Філарета у 80-х – 90-х роках XX ст., можна зробити висновок, що вона від початку була об'єктивно скерована проти автокефалії Українського Православ'я, а з часу його присутності у автокефальному русі, зокрема на керівних посадах УПЦ КП, була остаточно скерована на ускладнення отримання визнання помісного статусу через негативне втручання у справи інших Помісних Церков та заяви, які Вселенським Православ'ям оцінювалися як єретичні. Саме через це патріарх Філарет зробився досить «токсичним» для Вселенського Православ'я, зокрема і Константинопольського патріарха.

II. Церква під себе. Перетворення Київського Патріархату на власну авторитарну структуру

Від початку відродження УАПЦ, а потім створення УПЦ КП, їх канонічна організація, яка у подальшому знайшла своє віддзеркалення у Статутах, була досить демократичною та базувалася на принципах соборноправності. Однак з приходом до влади патріарха Філарета ситуація почала стрімко змінюватися, УПЦ КП перекраювалася по найгіршим лекалам, які уявляли собою гібрид керування Православною Церквою в Російський імперії та сталінсько-радянську систему РПЦ МП.

Так, навіть на відміну від сучасної РПЦ МП, у УПЦ КП була відсутня така інституція як єпархіальні та загальноцерковний церковний суд. Рішення відносно вини та покарання архієреїв (і священиків) приймалися виключно на синоді, а сам синод формувався особисто патріархом Філаретом та включав 12 постійних членів. Практично було створено «митро-політбюро», яке виключала участь у керівництві Церквою не тільки мирян та священиків, а навіть більшість архієреїв. Останнє виявлялося навіть у тому, що без будь-якого розбору, особисто патріархом, відмінялися цілком законні канонічні покарання, що накладалися на деяких священиків їх єпархіальними архієреями.

Цілком були практично скасовані «єпархіальні ради», які включали у себе мирян і священиків та були покликані не тільки для більш адекватного керування єпархіями, а й для обмеження «самодурства» правлячих архієреїв. Навіть загальна «вища церковна рада», яка складалася з 23 осіб, зокрема 8 мирян, була перетворена на цілком декоративну інституцію, бо, крім часу останнього Помісного собору УПЦ КП жодного разу не збиралася (у всякому разі про таки зібрання, а також про прийняті рішення, немає жодної інформації на офіційному

сайті УПЦ КП, а вся діяльність ілюстровано 1 (одним) зверненням до Московського Патріархату).

Крім того, на Помісному соборі 2013 р., була офіційно введена цілком новітня для Вселенського Православ'я посада «заступника патріарха», якому, зокрема, було надано право місцеблюстителя у міжсоборний період у випадку смерті патріарха. Зазначимо, що у Православних Церквах посаду місцеблюстителя займає старший по хіротонії єпархіальний архієрей. Загалом уведення подібної офіційної посади «помічника патріарха», без чітко окреслених функцій та повноважень, при наявністю «керуючого справами патріархії», викликало досить багато запитань.

Загальний аналіз постанов Помісних та Архієрейських соборів, рішень Синоду УПЦ КП показує, що поступово, особливо у останні 10-15 років, відбувався процес повної пірамідальної централізації керування Церквою, коли у єпархіальних архієреїв забиралися їх звичайні повноваження. Тут, найбільш ілюстративним, є рішення Синоду УПЦ КП про заборону видавничої діяльності єпархіям без цензурування кожного видання центром. При цьому цензуруванню підлягали навіть збірники проповідів правлячих єпархіальних архієреїв.

Наслідком подібних процесів, як відзначали деякі науковці та аналітики, був запуск процесу перетворення Православної Церкви на тоталітарну структуру «гурустичного типу». На щастя, певний опір правлячих архієреїв та події 2018 р., а саме Об'єднавчий собор та надання Томосу, не дали остаточно завершитися цьому руйнівному процесу.

ІІІ. Боротьба за єдність та визнання, чи її імітація?

Переважна більшість істориків та аналітиків, які описують діяльність УПЦ КП у 2000-2018 рр., найперше звертають увагу на її розбудову. Дійсно, за цей час значно збільшилася кількість єпархій, парафій, монастирів. Почали нормально діяти три богословських академії, побудована велика кількість нових храмів та ґрунтовно відновлені ті, що були передані громадам у зруйнованим або півзруйнованому стані. Церкві вдалося у край короткий термін, в умовах війни, організувати військове-капеланське та милосердно-волонтерське служіння. І це дійсно є заслугою патріарха Філарета, як Предстоятеля. Тут ніхто не може виказати якогось заперечення, а ось у плані досягнення православної єдності, руху на шляху визнання автокефалії Вселенським Православ'ям, не все так безхмарно…

Вже наприкінці 90-х років XX ст. стає зрозумілим, що Константинопольський Патріархат ніколи не піде на реабілітацію патріарха Філарета як «патріарха», а тим більше на визнання автокефального статусу Українського Православ'я у якості «патріархату». Саме через це УАПЦ, після смерті патріарха Димитрія (Яреми), відмовилася від «патріаршого статусу» та надала своєму Предстоятелю титул «Митрополита Київського і всієї України». Така форма надавала Вселенському Патріарху «поле для маневру» – реабілітація ієрархії УПЦ КП і УАПЦ, а потім визнання Помісного статусу Українського Православ'я через формальне відродження Київської митрополії, яку він історично вважав своєю канонічною територією (така форма визнання і була здійснена у 2018 р.).

Крім того, визнання автокефалії могло відбутися тільки після об'єднання УПЦ КП та УАПЦ у єдину юрисдикцію, яка й мусила звернутися з відповідним проханням до Константинопольського патріархату.

Тому, вже на початку XXI ст. УПЦ КП була запропонована зміна титулування через процедуру об'єднавчого собору з УАПЦ, коли новообраний Предстоятель отримає титул «митрополита Київського». При чому, практично до останніх місяців 2018 р., такий собор мусив відбутися виключна «силами» архієреїв цих двох юрисдикцій, з запрошенням бажаючих з УПЦ МП.

Однак, усі спроби переговорного процесу між УПЦ КП та УАПЦ у 2000 – 2018 рр., навіть під егідою Вселенського Патріарха Варфоломія у 2008 р., не дивлячись на можливість вирішення інших питань, провалювалися саме через небажання патріарха Філарета «зняти куколь», про що неодноразово писав блаженної пам'яті митрополит Мефодій (Кудряков).

Дехто може заперечити нашу думку та небезпідставно стверджувати, що у зриві переговорів є провина й ієрархії УАПЦ. З цім твердженням ми можемо погодитися лише частково, бо, а автор цих рядків брав безпосередню участь у переговорним процесі 2011-2012 рр., позиція УПЦ КП полягала не у «об'єднанні з УАПЦ», а у простим «поглинанні УАПЦ» без усіляких гарантій. Такий зневажливий підхід цілком виявив себе у 2013 р., коли до УПЦ КП вирішили приєднатися кілька правлячих архієреїв УАПЦ. Вони не тільки не отримали будь-якого архієрейського місця служіння (навіть вікарного), а навіть перебували без титулів до надання їх вже Священним Синодом Православної Церкви України. Те саме відбулося і у 2015 р., коли до УПЦ КП

забажав перейти один з правлячих архієпископів УПАЦ. Синод Київського Патріархату не тільки позбавив його титулу та гідного місця служіння, а й «понизив» до єпископа.

Крім того, навіть об'єднавчий собор УПЦ КП та УАПЦ не вирішив б проблеми з реабілітацією та визнанням, коли б новообраний Предстоятель носив титул «патріарха»… А саме за цей титул відчайдушно тримався (і тримається) владика Філарет.

Після провалу Київських переговорів 2008 р., які відбувалися поміж Константинопольським патріархом Варфоломієм та очільниками невизнаних Православних Церков (УПЦ КП і УАПЦ), при посередництві Президента України Віктора Ющенко, усім зробилося зрозумілим – патріарх Філарет остаточно «токсичний» для Вселенського Православ'я. Адже, як згодом повідомили практично всі учасники процесу, зрив відбувся через небажання владики Філарета відмовитися від свого патріаршого титулу та прислухатися до братських порад Константинопольського патріарха Варфоломія. Саме після цього, у середовищі Київського Патріархату почала з'являтися думка про «третій шлях» – створення якось окремої «Української Церкві», на зразок Англіканської, якій загалом непотрібне визнання, або його можна очікувати невизначений термін… Сьогодні важко сказати наскільки ті ідеї поступово зробилися популярні серед духовенства та вірних УПЦ КП, але вони явно виходили від патріарха Філарета. Це, власно, беззаперечно демонструє його дуже дивна проповідь, з явними неправдивими історичними фактами, що була оголошена 14 травня 2019 з амвону Володимирського собору в Києві[7].

Загалом, навіть не згадуючи спробу об'єднання з УАПЦ 2015 р., у якій, на наш погляд, ієрархі УАПЦ не змоги читко визначити умови та виставили себе як основну підставу зриву перемов 2015 р, реальна проблема залишалася у небажанні очільник УПЦ КП йти на вибори Помісним собором об'єднаної Церкви. Таке небажання подається дещо дивним, коли порівняти кількість архієреїв та парафій обох Церков. Тому складається враження, що патріарх Філарет не мав впевненості у «своїх» архієреях та парафіях.

Можна по різному тлумачити дії Київського Патріархату у справі об'єднання та визнання у 2008 – 2016 рр. Це питання ще мусить бути

---

[7] Святкове богослужіння у день пам'яті священномученика Макарія, митрополита Київського // https://www.cerkva.info/posts/bohosluzhinnia-u-den-pamiati-sviashchennomuchenyka -makariia-mytropolyta-kyivskoho-14-05-2019

об'єктом окремого дослідження, коли (і якщо) будуть доступні всі документі. Але викликає подив той факт, що патріарх Філарет, вже після анексії Криму та початку війни з Росією, аніяк не реагував на офіційні заяви та пости у соціальних сітках митрополита Іоасафа (Шибаєва) щодо пропаганди ідей «русского мира», хоча ці факти доповідалися йому навіть публічно.

Ще більший подів викликають деякі рішення Синоду УПЦ КП, які були прийняти вже під час активної фази перемов відносно визнання канонічного помісного статусу Українського Православ'я з боку Константинопольського Патріархату.

Так, 13 травня 2017 р., Синод УПЦ КП утворює «Європейський Екзархат Української Православної Церкви Київського Патріархату», який має парафії на канонічній території Константинопольського патріархату, Церкви Чеських земель і Словаччини, Еладської Православної Церкви та автономної Православної Церкви Фінляндії[8]. Крім того, духовенство УКП КП, не дивлячись на протести Польської Православної Церкви, «з благословення Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета» продовжує регулярно навідувати монастир Святих Кирила і Мефодія (Уйковіце, Польща)[9]. Природно, що подібні рішення та діяльність аніяк не сприяли не тільки перемовам з Вселенським патріархом, а й додавали «токсичності» особі патріарха Філарета у очах більшості Помісних Православних Церков.

Але це ще не все… не дивлячись на численні звернення українського духовенства та вірних, Синод УПЦ КП, у часі війні з Росією, за поданням патріарха Філарета, призначає своїм екзархом у Росії відвертого «царебожника», шанувальника Російської імперії та прибічника «русского мира» митрополита Іоасафа (Шибаєва)[10].

Не менш дивними були і спроби декоративної зміни титулу очільника Київського Патріархату напередодні Київського Помісного об'єднавчого собору 2018 р., адже ще у жовтні існувала домовленість, що ані

[8] Журнал № 17 Засідання Священного Синоду УПЦ КП від 13 травня 2017 р. // https://www.cerkva.info/church/zhurnaly-zasidannia-sviashchennoho-synodu-13-travnia-2017-r

[9] Митрополит Димитрій очолив богослужіння престольного свята монастиря в Уйковіцах // https://www.cerkva.info/posts/mytropolyt-dymytrii-ocholyv-bohosluz hinnia - prestolnoho-sviata-monastyria-v-uikovitsakh?search=Уйковіцах

[10] Журнал № 18 Засідання Священного Синоду УПЦ КП від 13 травня 2017 р.

патріарх Філарет (УПЦ КП), ані митрополит Макарій (УАПЦ), не будуть висувати свої кандидатури на місце Предстоятеля Помісної Церкви України.

Загалом, коли казати про події, які передували Київському Об'єднавчому Помісному Собору та наданню Томосу, а також деяких подіях перших місяців існування Православної Церкви України, можна згадати багато фактів, як мінімум, дивної поведінки патріарха Філарета, коли його особисті амбіції вставали на заваді інтересам Українського Православ'я. Про це вже багато написано істориками, аналітиками та журналістами, зокрема й автором цієї статті[11], а відразу перейдемо до аналізу подій початку травня 2019 р.

Мало хто дійсно вірив, що патріарх Філарет, який більш 25 років будував «Церкву під себе», добровільно віддасть її іншому архієрею, навіть своєму ставленику, та задовлиться роллю «почесного пенсіонера та духовного батька». І у цьому плані, враховуючи особистість патріарха Філарета, тактика поблажливості та милосердя відносно, його дій, була явно програшною. Адже, як стверджують психіатри, тут спрацював т.зв. «синдром капризної дитини». Тобто, задоволення вимог ультиматумів та істерик не приводить до спокою, а тільки до нових, ще більших вимог. Більш того, подібна людина сприймає доброту та задоволення своїх вимог як власну перемогу, як слабкість опонента й спонукання до нових, ще більших вимог. Особливо, коли подібна думка активно підтримується найближчим оточенням.

Але, на великий жаль, справа не тільки у особистих амбіціях патріарха Філарета. Дуже симптоматично, що відкриту розкольницьку діяльність у ПЦУ розпочав саме митрополит Іоасаф (Шибаєв). Тут важко не погодиться з п. Романом Бондарчуком, який ще 19 квітня 2019 р. відзначив на своїй сторінці у соціальній мережі Фейсбук: «Зрозуміло що митрополита Іоасафа Шибаєва ФСБ Росії спонукає до дій направлених на розкол Церкви яку очолює митрополит Епіфаній. Я неодноразово задавав собі запитання за які такі заслуги ФСБ Росії так благоволить Іоасафу Белгородському, у нього на відміну від владик Климента та Адріана не відбирають храмів і земельних ділянок а навпаки, у всьому сприяють. Зверніть увагу, його заява проти митрополита Епіфанія вийшла після завершення першого туру президентських виборів які показали що Порошенко не набирає більшості, тут і заява Синоду УПЦ МП

[11] прот. Сергій Горбик. После Томосу. Тернистый путь становления Православной Церкви Украины.

до Вселенського Патріарха Варфоломія з вимогою відкликання Томосу, тут і неодноразові заяви Філарета про те які погані греки, і про те що він хоче змінити Статут Церкви, тобто повернути Статут КП і відновити повну свою владу над Церквою відстронивши від предстоятельства Епіфанія. Що нас в такому разі очікує: Вселенський патріарх Варфоломій відкличе Томос, в УПЦ ПЦУ відбудеться розкол бо значна частина єпископату і духовенства не піде за Філаретом, але йому від цього буде байдуже. Філарет знову звернеться (можливо вже звернувся) до патріарха Московського Кирила про зняття з нього анафеми, як ви знаєте він звертався але йому не відмовивши відмовили а зараз якщо він посприяє відкликанню Томосу від УПЦ ПЦУ думаю анафему з нього знімуть. Перманентні перемовини з РПЦ МП відбуваються, не надаремно митрополит Іоасаф Шибаєв чи не кожного тижня в Філарета»[12]. Власне виконання цього задуму і назирали 14 травня 2019 р. у Київському Володимирському соборі, коли біля патріарха Філарета стояли виключно «російські» архієреї колишнього Київського Патріархату на яких ФСБ РФ має можливість здійснювати прямий вплив….

На нашу думку, дивлячись на сьогоднішні перебіг подій, нам поки залишається тільки здогадуватися: Чи діє патріарх Філарет через свої власні амбіції та переконання, або його діяльність є цілком осмисленою боротьбою проти Помісності Українського Православ'я, яка прихована патріотичними гаслами.

IV. Висновки

Розглядаючи діяльність патріарха Філарета на посаді очільника УПЦ КП щодо боротьби за визнання автокефалії Українського Православ'я з боку Вселенського Патріарха, можна прийти до думки, що вона, попри патріотичну риторику, була контпродуктивна. Дії патріарха Філарета реально створювали перешкоди для доброзичливого ставлення до УПЦ КП з боку інших Помісних Церков, зокрема і Константинопольського патріархату. У цій парадигмі дії, висловлювання та заяви «почесного патріарха» Філарета, які він здійснює останнім часом, цілком логічні та прогнозовані. При цьому неможна відкинути його заслуги у розбудові УПЦ КП, яка явно переросла свого творцю та стала основою Православної Церкви України.

[12] Роман Бондарчук. Наближаються до завершення президентські перегони…. // ttps://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid= 1378360873 45233&id=100033565279603

КРАХ ОПЕРАЦІЇ «РОЗКОЛ». ЧАСТИНА І. ЩО І ЯК ВІДБУВАЛОСЯ.

Вже від початку переговорного процесу щодо об'єднання Українського Православ'я та отримання Томосу про автокефалію від Матері-Церкви – Константинопольського Патріархату, Росія, зокрема і Московський Патріархат, робили все можливе, щоб зірвати цей процес. Ними були задіяні всі можливі державно-дипломатичні, інформаційні, церковні й фінансові важелі, як для зриву власне українського об'єднавчого процесу, а також відповідного тиску на Вселенського патріарха Варфоломія. Усі ці зусилля Москви на сьогодня добре відомі та проаналізовані багатьма науковцями. Але, було б наївно сподіватися, що після успіху Київського об'єднавчого Помісного собору, коли стало можливим отримання законно обраним Предстоятелем Православної Церкви України Томосу з рук Константинопольського патріарха Варфоломія, Росія відмовиться від своєї мети – знищення Української Православної Помісності. Саме тому, травнева криза 2019 р., коли виникла реальна загроза розколу у новоутвореній Помісній Церкві, яка несла загрозу відкликання Томосу, виникла не без «втручання зовнішніх сил у церковні справи»[1], про що відверто написано у офіційному коментарі на офіційному сайті ПЦУ. У цій статті ми спробуємо відновити хід цього втручання та проаналізувати хід подій.

На нашу думку, одним з головних завдань, яке ставилося «зовнішніми силами», це дискредитація самої ПЦУ шляхом створення вкрай нестабільної ситуації, з подальшим виходом на новий розкол Українського Православ'я. І тут важко не погодитися з професором Олександром Саганом, що найбільша нестабільність була у особі колишнього митрополита Київського Філарета, який «добре знав про неминучість свого конфлікту із обраним очільником ПЦУ» та «достатньо прямолінійно спланував операцію із встановлення контролю над новоствореною ПЦУ»[2]. При цьому, зважаючи на токсичність особи колишнього очільника Київського Патріархату, як для Вселенського Православ'я, так і для ієрархії колишньої УАПЦ, колишньої УПЦ МП

---

[1] Відповіді на актуальні питання // https://www.pomisna.info/news/vidpovidi-na-aktualni-pytannya/

[2] Олександр Саган. Допис у мережі ФБ // https://www.facebook.com/oleksandr.sagan.9/posts/2636643506345835

та досить великої частини єпископату колишньої УПЦ КП[3], успіх цього плану патріарха Філарета неминуче привів би до розколу новоствореної Православної Церкви України з дуже сумними наслідками не тільки для неї, а й загалом для міжнародного іміджу України як держави. Тому, як це не дивно, основні дії «зовнішніх сил» були скеровані на підтримку планів колишнього Київського митрополита Філарета повернути собі повний контроль над ПЦУ. Отже, подивимось як це відбувалося…

І. Мобілізація «фан-клубу» колишнього патріарха Філарета під гаслом «скривдили святу людину» та її наслідки

Вже через кілька днів після Київського об'єднавчого Помісного Собору, у мережі масово почали з'являтися дописи та коментарі, автори яких всіляко почали «співати панегірики» колишньому очільнику Київського Патріархату та формувати думку, що його «усунення» є не тільки помилкою, а навіть зрадою. Для цієї діяльності «зовнішні сили» залучили не тільки свою агентуру впливу у новоствореній ПЦУ, а й безліч так званих «корисних ідіотів». Сьогодні важко сказати, хто тут виконував завдання своїх московських кураторів, хто діяв через власну зацікавленість (фінансову або кар'єрну), а хто просто був нездатний реально оцінити свої дії через певні емоції. Наприклад, вже 23 грудня 2018 р. з'явився дуже дивний допис одного відомого священика, який, як мінімум, раніше аніяк не був зауважений серед шанувальників колишнього очільника УПЦ КП Філарета[4], а у подальшому подібні статті (і дописи) різних авторів зробилися регулярними та з'являлися практично до самого піку, загострення кризи у травні 2019 р.

Варто відзначити, що до «сакралізації» особи колишнього Київського митрополита Філарета дуже добре приклалася і держава. Так, не дивлячись на його неприпустиму поведінку напередодні та у часі об'єднавчого собору, про яку суспільство довідалася вже ввечері 15 грудня 2018 р., йому надається звання «Герой України» (при цьому Предстоятеля УАПЦ, митрополита Макарія, який приклав не менш зусиль на ниві об'єднання Українського Православ'я та отримання

[3] прот. Сергій Горбик. Після Томосу ІІ. Чому виникла реальна можливість розколу

[4] «Іуди теж навчилися носити хрести та панагії» // https://www.0352.ua/news/2255739/iudi-tez-navcilisa-nositi-hresti-ta-panagii-ternopilskij-svasenik-evgen-zapletnuk-pro-pravoslavnu-cerkvu-ukraini-ta-svatijsogo-filareta

Томосу про автокефалію, залишають загалом без відповідної державної нагороди); його день народження святкується на державному рівні і т.д. Особливо показовим був т.зв. «Томос-тур» Президента П. Порошенко, коли у більшості випадків біля нього був не канонічний Предстоятель ПЦУ, Блаженніший митрополит Епіфаній, а саме митрополит Філарет у патріаршому облаченні. Це досить вдало створювало ілюзію, що саме він, а не митрополит Епіфаній, є справжнім Предстоятелем ПЦУ. Подібне «патріарше» служіння Філарета у часі представлення Томосу відбувалося у співслужінні єпископату ПЦУ, який поминав його «Святішим патріархом Київським і всієї Руси-України». Таке поминання, з точки зору канонічного права, було вже недопустимим та «працювало» проти ПЦУ.

Певний успіх компанії «фан-клуб» та «сакралізації» особи Філарета у очах частини суспільства, дало можливість агентам упливу (і «корисним ідіотам») його у найближчому оточенні запевнити стару людину у тому, що його підтримує більшість єпископату, священиків та вірних колишньої УПЦ КП. Наслідком цього була імітація життєдіяльності Київського Патріархату, яка здійснялася через роздачу «почесним патріархом» нагород та видання указів неіснуючої Церкви, служіння в Київському Володимирському соборі «патріаршим чином» і т.д.

На нашу думку, описана вище діяльність «почесного патріарха» цілком відповідала планам «зовнішніх сил», служачи реальною підготовкою майбутнього розколу ПЦУ. На користь нашої гіпотези свідчить той факт, що кожна подібна дія «почесного патріарха» відразу широко освітлялася на інформаційних ресурсах, як самого Московського Патріархату, так і на підконтрольних ресурсах спецслужбам Російської Федерації.

ІІ. Виступи «почесного патріарха» Філарета у ЗМІ. Дивна риторика та збіг часу.

Ми далекі від думки, що «почесний патріарх» Філарет власноруч домовлявся з ЗМІ про інтерв'ю та публікації, «шліфує» їх та обирає для них час випуску. Вочевидь, це робилося його найближчим оточенням і ось тут ми назираємо «дивний» збіг обставин.

Так, коли ми проаналізуємо зміст критики Статуту ПЦУ та Томосу, яку «почесний патріарх» висловлював у ЗМІ, вона «дивним чином», не дивлячись на маскування патріотичною риторикою, практично на 100% збігається з аналогічною критикою, яку ми вже багато місяців

чуємо від представників Московського Патріархату. Навіть складається враження, що їх «першоджерелом» була загальна «риба», яка писалася співробітниками «Чистого провулка» у Москві. Ці тексти втримували таку відверту брехню та інсинуації, що стало потрібне у кількох офіційних роз'яснень прес-служби ПЦУ[5]

Другим «дивним збігом» є те, що критичні інтерв'ю «почесного патріарха» з'являлися саме перед або у часі різних нарад у Помісних Православних Церквах, що стосувалися питання визнання ПЦУ. Зокрема пік травневого конфлікту попав на підготовку офіційного візиту Предстоятеля Кіпрської Православної Церкви, архієпископа Хризостома ІІ до Болгарської, Еладської та Сербської Православних Церков з метою обміркування «українського питання»[6].

Крім того, на думку частини фахових мовознавців, сумновідоме «Звернення патріарха Філарета до всієї української православної пастви» від початку було написано російською мовою саме етнічним її носієм, а вже потім зроблений український переклад та його адаптація.

Отже, на нашу думку, можна висунути гіпотезу, що проросійська «агентура впливу» у найближчому оточенні «почесного патріарха» вміло складає загальний текст його виступів та обирає найбільш зручний для «зовнішніх сил» момент їх оприлюднення.

ІІІ. Спроба залучення єпископату колишньої УПЦ КП до здійснення «розколу» та причини її провалу

Для здійснення реального розколу ПЦУ, «зовнішнім силам» була потрібна певна кількість керуючих архієреїв колишньої УПЦ КП, яка б, разом зі своїми єпархіями, підтримали б «почесного патріарха» Філарета. Однак, як це показали травневі події, практично ніхто з єпископату ПЦУ на провокацію не піддався. Тут можна назвати багато чисто українських факторів, які явно не врахували «зовнішні сили». Це і інтереси православних українців, для яких єдність та канонічне ви-

[5] Відповіді на актуальні питання // https://www.pomisna.info/news/vidpovidi-na-aktualni-pytannya; Роз'яснення Прес-служби Київської Митрополії Української Православної Церкви (ПЦУ) // https://www.pomisna.info/news/roz-yasnennya-pres-sluzhby-kyyivskoyi-mytropoliyi-ukrayinskoyi-pravoslavnoyi-tserkvy-ptsu/

[6] «I have not received any order! I am leaving for Serbia, Bulgaria, and Greece to discuss the Ukrainian issue» // https://orthodoxie.com/en/i-have-not-received-any-order-i-am-leaving-for-serbia-bulgaria-and-greece-to-discuss-the-ukrainian-issue/

знання є одним з головних пріоритетів; і розуміння того, що «повернення КП – це повернення у минуле без жодних перспектив»; і власне бажання бути дійсно архієреями, а не статистами у приватно-релігійній структурі та багато чого іншого….

Саме факт відсутності реальної опозиції Статуту ПЦУ й Томосу серед українського єпископату, примусив московських кураторів піти на відверту авантюру з використанням тих чотирьох архієреїв колишнього Київського Патріархату, які служать на території Російської Федерації та, вочевидь, підконтрольні її спецслужбам з різних причин.

На думку більшості експертів та аналітиків, головним «промоутером» операції «розкол» у найближчому оточенні «почесного патріарха» Філарета був (і є) митрополит Іоасаф (Шибаєв). Фігура для Українського Православ'я цілком чужа та токсична через своє надмірне вшанування Російської імперії та її відставного імператора Миколая II. Починав свій шлях у РПЦ МП, ніколи не був чимось пов'язаний з Україною. Через свої російські шовіністичні погляди покинув Московський Патріархат та приєднався до Російської Православної Церкви Закордоном, яка послідовно ставиться вкрай негативно не тільки до Помісного статусу Українського Православ'я, а й до самого існування Незалежної України. У 1993 року архімандрит Іоасаф був призначений керуючим Курсько-Обоянською єпархією РПЦЗ. Його перехід до УПЦ КП був викликаний тим, що 19 липня 1993 в Одесі ««З'їзд духовенства Російської Істинно-Православної Церкви» звертаючись до Архієрейського собору РПЦЗ зазначив: «чекаємо скасування призначеної хіротонії в єпископа архімандрита. Іоасафа (Шибаєва) як людину, негідну цього сану»».

Вже перебуваючи у складі УПЦ КП та навіть призначений патріархом Філаретом постійним членом Синоду, митрополит Іоасаф не приховує своїх проросійських та антиукраїнських поглядів, регулярно озвучуючи їх на своїх сторінках у соціальних сітках. Але не дивлячись на зауваження єпископату, духовенства та вірних, Філарет ще більше наближає його до себе та надає титул «Всеросійського екзарха» УПЦ КП. Але найбільш цікавим є той факт, що цей митрополит, на відміну від другого «російського» архієрея УПЦ КП, митрополита Андріана (Старини), ніколи не переслідувався владами РФ, а навпаки мав від них повне сприяння своїй діяльності.

На нашу думку, апогеєм діяльності митрополита Іоасафа (Шибаєва) як одного з основних двигунів операції «розкол» та викриття його у яко-

сті «агенту впливу зовнішніх сил» у найближчому оточенні владики Філарета, стала його заява проти Блаженнішого митрополита Епіфанія, що вийшла після завершення першого туру президентських виборів, які показали що П. Порошенко не набирає більшості. За «дивним» збігом обставин, вона збіглася у часі з заявою Синоду УПЦ МП до Вселенського Патріарха Варфоломія з вимогою відкликання Томосу, об'єктивно доповняючи її додатковими аргументами.

Другим архієреям, який цілком підтримав операцію «розкол», був вікарний єпископ Павло (Москальов), що є вихованцем митрополита Іоасафа (Шибаєва) та служить разом з ним. Народився та виховувався у Росії, служив у Російської армії. Думаю, що більш коментувати нічого тут непотрібно….

Проте, з двома іншими архієреями, які ймовірно підтримали «почесного патріарха» Філарета у його бажанні прийти до влади та зруйнувати ПЦУ, не все так просто…

Етнічний українець, митрополит Андріан (Старина), від початку був рукоположений на єпископа Дніпропетровського і Запорізького УПЦ КП, а потім переведений правлячим архієреєм Богородської єпархії (Московської області РФ). Від початку свого служіння у Росії та до сьогодні переслідувався властями та спецслужбами РФ. Особливо активний тиск на нього розпочався з часу остаточної боротьби за Томос, а апогей прийшовся на останні кілька місяців. При цьому, згідно Статуту ПЦУ та Томосу, його єпархія мусить перейти під омофор Вселенського Патріарха, але, з огляду на сьогоднішні реалії, дуже сумнівно, що Константинополь дійсно візьме до себе структуру на канонічної території Московського Патріархату.

Тому, на нашу думку, підтримка «почесного патріарха» з боку митрополита Андріана може носити ситуаційний характер та з'являється наслідком, як тиску з боку спецслужб РФ, так і невизначеністю подальшої долі Богородської єпархії.

Ще більш трагічна доля архієпископа Климента (Кущ), єпархія якого знаходиться у анексованому Криму. Влада РФ поставила собі на меті знищити в Криму все українське, зокрема і парафії ПЦУ. При цьому, з боку української влади та Блаженнішого митрополита Епіфанія, митрополит Климент може розраховувати виключно на моральну підтримку. Адже РФ ігнорує навіть звернення таких міжнародних інституцій як ООН, ОБСЕ, ЄС та інш. Цілком можливо, що підтримка операції «розкол», яку замаскували під «підтримку вимог Філарета», є однією з умов по захованню Кримської єпархії, які були висунути архієпископу Клименту.

Таким чином, коли 14 травня 2019 р. біля «почесного патріарха» у Володимирському соборі встали тільки чотири «російські» архієреї колишнього Київського Патріархату, ми побачили реальні «результати» операції «розкол». Усе інше, у тому числі й дивна прес-конференція колишнього очільника УПЦ КП владики Філарета, є тільки «конвульсіями» деструктивної опозиції у ПЦУ.

IV. «Громадянське суспільство» ПЦУ та переможні наслідки його діяльності

«Україна не Росія» – саме це не врахували «зовнішні сили», коли планували операцію «розкол» та давали завдання своїм агентам впливу у ПЦУ. Багаторічна боротьба не тільки за канонічну автокефалію Українського Православ'я, а й за саме існування України, особливо під час Революції Гідності та агресії Росії, сформували цілком іншого, сучасного православного вірного ПЦУ. Ці вірні, на відміну від парафіян Московського Патріархату, аніяк не є кріпаками єпископату. Вони вміють, бажають та без страху беруть на себе відповідальність за долю своєї Церкви, її єпархій і парафій. За роки Незалежної України вони дали Українському Православ'ю тисячі священиків та десятки архієреїв нової формації. Саме вони, об'єднані у спільноту «10 тез для ПЦУ», бачачи реальну загрозу розколу та активне втручання «зовнішніх сил», вже 9 травня 2019 р., опублікували «Звернення на захист канонічного статусу Православної Церкви України», яке за кілька днів підписало більш ніж 700 осіб, у тому числі ряд архієреїв та священиків ПЦУ[7]. Незабаром, оцінив рівень небезпеки, підтримку Блаженнішому митрополиту Епіфанію почали висловлювати єпархії ПЦУ, провідні монастирі, зокрема Манявський монастир Воздвиження Чесного і Животворчого Хреста Господнього, який називають «Українським Афоном».

Суспільний резонанс, викликаний реакцією журналістів, зверненнями спільноти «10 тез для ПЦУ» та українських єпархій на підтримку Блаженнішого митрополита Епіфанія та парадигми на сучасний курс розвитку ПЦУ, викликали певний шок у російського православного се-

---

[7] «Звернення на захист канонічного статусу Православної Церкви України» // https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLScyMAPf_J PAnRpVqb5iZe88 UV_nYkPvt0S8y8WBQixSXU0FJQ/viewform?fbclid=IwAR24gN6sOFlH30-mk_9I4lf4k21oM3kayKJvfDnIv8zPDAyqyokacVhwIIQ

редовища.. Зокрема загальний моніторинг російських православних ресурсів показує, що «православні» росіяни загалом не розуміють становища, коли священики та миряни визначають курс розвитку своєї Церкви. А особливо той факт, що Предстоятель та єпископат готові реально прислуховуватися до голосу духовенства та мирян. Цей факт реально показав, що ПЦУ є сучасною, соборноправною, готовою адекватно реагувати на виклики сьогодення.

Загалом, на наш погляд, роль «громадянського суспільства» духовенства та мирян ПЦУ важко переоцінити. Вона, за досить короткий термін, спромоглася скласти потужну підтримку Предстоятелю у справі побудови цілком сучасної, позбавленої московських атавізмів, Православної Церкви України. На наш погляд, цей рух з часом трансформується на традиційні для Київського Православ'я православні братства, які, у свій час, не дали його знищити.

Отже, як це відзначає більшість українських та закордонних аналітиків, «громадянське суспільство» ПЦУ, архієреї, священики та миряни, відіграли ключову роль у зриві планів «зовнішніх сил» щодо здійснення розколу Українського Православ'я.

V. Заміст епілогу….

Ми далекі від думки, що нам час святкувати перемогу та спочивати на лаврах. «Зовнішні сили», які усі ці місяці працювали на кризу у ПЦУ нікуди не зникли, та не склали зброї. Також нікуди не зникли їх агенти упливу у ПЦУ та «корисні ідіоти». Це підтверджується не тільки недолугим зверненням архієпископа Климента, а й діяльністю «почесного патріарха», який продовжує роздавати нагороди неіснуючого Київського Патріархату. Ворог тільки частково відступив, затаївся, щоб знову нанести удар. Тому, ми повинні бути пильними, доводити до вірних офіційну позицію ПЦУ та бути готовими відбивати нові напади, які готують нам «зовнішні сили».

КРАХ ОПЕРАЦІЇ «РОЗКОЛ». ЧАСТИНА ІІ. ВІДХІД «ПОЧЕСНОГО ПАТРІАРХА» ФІЛАРЕТА ТА ЙОГО ГРУПИ

Неможливо зупинити паровоз без гальм. Особливо коли увесь час підкидати вугілля та підливати воду…

Американське прислів'я

Ми не випадково винесли старе американське прислів'я як епіграф другої частини нашої статті. Бо ще у кінці першої частині, яка побачила світ 19 травня 2019 р., відзначали, що «*далекі від думки, що нам час святкувати перемогу та спочивати на лаврах. «Зовнішні сили», які усі ці місяці працювали на кризу у ПЦУ нікуди не зникли, та не склали зброї*»[1]. На великий жаль, можемо констатувати: усе так і сталося. Використовуючи «почесного патріарха» Філарета як локомотив, «зовнішні сили» та їх місцеві «корисні ідіоти», продовжували рухатися до своєї мети саме як потяг без гальм, особливо не вдаючись у тактичні маневри та незважаючи на «червоне світло» здорового глузду…

Отже, подивимось на події більш прискіпливо.

І. Зміна вектору та мети «зовнішніх сил»

Після поразки спроби розколу 14 травня 2019 р., коли біля «почесного патріарха» у Київському Володимирському соборі «встали тільки чотири «російські» архієреї колишнього Київського Патріархату»[2], «зовнішні сили» зрозуміли, що реальний розкол ПЦУ, на який так сподівалися у Москві, практично неможливий. Тому відбулася переорієнтація на інші кінцеві цілі операції «Розкол». Не вдаючись у конспірологію, на підставі відомих фактів, ми визначили, що метою цієї нової стратегії є:

а) Використання авторитету «почесного патріарха» Філарета для поширення російської критики ПЦУ і Томосу в Україні, бо вона вже практично не сприймається з уст представників Московського Патріархату.

б) Провокація ПЦУ, найперше Блаженішого митрополита Епіфанія, на антиканонічні дії щодо «почесного патріарха» Філарета. Це мусило надати колишньому очільнику УПЦ КП «німб» мученика та викликати певний неспокій серед священиків та вірних ПЦУ

[1] прот. Горбик С. Крах операції «розкол». Частина І. Що і як відбувалося.

[2] Там же

в) Через певні інформаційні викиди, які озвучував «почесний патріарх», поставить під сумнів легітимність виборів Предстоятеля на Київському об'єднавчому соборі. Це мусила активізувати «опозиціонерів» щодо скликання архієрейського та помісного соборів. Такі дії, попри всі інші проблеми, мусили показати іншим Помісним Церквам «нестабільність» ПЦУ та реально вплинути на процес її визнання.

г) Створити (відновити) в Україні, нехай і маргінальну, УПЦ КП під головуванням патріарха Філарета, яку можна буде використовувати як інформаційний привід критики ПЦУ та вічний антицентр єдності Українського Православ'я. Адже до цієї структури, на думку «зовнішніх сил» будуть приєднуватися різні авантюрники й «покривджені» з ПЦУ. Крім того, ця структура буде завжди безкоштовно створювати «гарну картинку» для російських медіа відносно «вічного розколу» в Україні.

ІІ. Ворожа риторика «почесного патріарха» Філарета та її використання «зовнішніми силами»

Не дивлячись на поразки 14 травня, «почесний патріарха» Філарет цілеспрямовано продовжує критикувати ПЦУ і, як ми вже відзначали у попередній статті, явно повторює «речитативи» російських методичок. Цей «словесний потік», попри аргументовану критику з боку провідних богословів та істориків різних країн, не зупиняється й до сьогодні. Не вдаючись у дискусії, які не є метою цієї статті, відзначимо, що під аніяк не обґрунтовану критику «почесного патріарха» підпав не тільки зміст Томосу та Статуту ПЦУ, а навіть прогучали відверті образи у бік Вселенського Патріарха Варфоломія, Блаженішого митрополита Епіфанія, Петра Порошенко та інших осіб, які жертовно спричинилися до визнання автокефального статусу Українського Православ'я.

Варто відзначити, що промосковська критична риторика «почесного патріарха» Філарета щодо Томосу та сучасного статусу Українського Православ'я не залишилася поза увагою ЗМІ. З'явилося багато публікацій, у яких архієреї ПЦУ, а також провідні науковці дуже аргументовано спростовували брехню колишнього очільника Київського Патріархату та прямо вказували на джерело цієї неправдивої інформації[3].

Також «почесний патріарх» продовжує видавати певні укази, а також

---

[3] Критикуючи положення Томосу, Філарет повторює російські темники. / https://cerkvarium.org/publikatsii/analityka/kritikuyuchi-polozhennya-tomosu-filaret-povtoryue-rosijski-temniki

нагороджувати орденами від ім'я неіснуючого «Київського Патріархату». Зокрема він вимагає від священиків Київської єпархії, яка була передана під його керування рішенням Священного Синоду ПЦУ, щоб його згадували першим під час богослужіння, а також усіляко гальмує перереєстрацію своєї єпархії та її парафій як структур ПЦУ.

На нашу думку, усі ці виступи та дії «почесного патріарха» були дуже добре сплановані та керовані, як закордонними центрами у Російської Федерації, так і їх резидентурою у найближчому оточенні митрополита Філарета. І, мусимо це визнати, на першому етапі вони отримали певні перемоги:

1. Критика Томосу і Статуту ПЦУ, яка звучала з вуст саме «почесного патріарха» Філарета та ще саме на українських медіаресурсах («Радіо Свобода», «Українська Правда» та інш.), завдяки його авторитету змогла, як мінімум, внести неспокій і сумніві у душі певної частини вірних ПЦУ, яка до цього перебувала в Київському Патріархаті. Такого результату ЗМІ Московського Патріархату, російські та проросійські медіаресурси не могли досягнути увесь попередній час, навіть не дивлячись на більш ніж колосальне фінансування.

2. У розуміння певної частини священиків і вірних Московського Патріархату в Україні, які схилялися до переходу в ПЦУ, був вкорінена кілька тезисів, що примушували їх відмовиться або утриматися від цього. Зокрема, користаючись токсичністю особи «почесного патріарха», ПЦУ представлялася як «перелицьований Київський Патріархат», яким і надалі керує Філарет. Також культивувалася думка про «нестабільність та неминучий розкол ПЦУ», «відкликання Томосу» та інш. Результатом було те, що від середини травня практично зупинився перехід парафій МПвУ в ПЦУ.

3. Резидентура Московського Патріархату у інших Помісних Церквах отримала додаткові аргументи для гальмування процесу визнання автокефалії ПЦУ.

4. Медіаресурси Російської Федерації, промосковські ЗМІ в Україні, а також власне Московський Патріархат регулярно отримували «гарну картинку» для інформаційної війни проти Вселенського патріархат та ПЦУ.

Можна припустити, що шкода від публічної діяльності «почесного патріарха» Філарета була б набагато більшою, коли б Православна Церква України, у особі свого Предстоятеля, Блаженішого митрополита Епіфанія, архієреїв, священиків та вірних не спромоглася на досить оперативне реагування на виклики. Численні інтерв'ю Предстоятеля, приведені

відео свідоцтва і документи, статті в ЗМІ та дописи у соціальних сітках спромiглися доказати переважній більшості православних українців безпідставність російської критики Томосу і статусу ПЦУ, яку наполегливо озвучував митрополит Філарет. Також, через офіційні заяви єпархій ПЦУ, інші Помісні Православні Церкви отримали переконливі докази: Позиція митрополита Філарета – це позиція виключно одного з архієреїв, яка не має підтримки українського єпископату, за виключенням кількох владик з Російської Федерації…

Не добилися «зовнішні сили» пропорціональної «мови ворожнечі» щодо митрополита Філарета з боку Предстоятеля та єпископату ПЦУ. Блаженніший митрополит Епіфаній, хоча і безкомпромісно відстоював рішення Київського об'єднавчого собору, не дозволив собі жодного образливого слова у бік «почесного патріарха», був максимально коректний у своїх оцінках.

Крім того, практично ПЦУ весь час робила спроби «достукатися» до розуму митрополита Філарета. Ці намагання здійснювали не тільки представники колишнього Київського Патріархату, про що є багато свідчень у соціальної мережі ФБ, а і представники Вселенського Православ'я, зокрема 23 травня 2019 р. його три години спробувала переконати делегація Константинопольського Патріарха, яка навідала Київ для участі в дні тезоіменитства Блаженнійшого митрополита Київського і всієї України Епіфанія. І хоча по підсумкам цієї зустрічі було видано досить обнадійливе комюніке, того ж дня, у інтерв'ю телеканалу «Настоящее время», митрополит Філарет повторив свою стару мантру про «поганий Томос», «недійсний собор» та інше…[4].

Отже, вже до останнього травневого тижня 2019 р. усім стало зрозумілим, що ситуація з заявами та діями митрополита Філарета потребує негайної, хоча і максимально виваженої, реакції з боку Священного Синоду Православної Церкви України, який відбувся 24 травня 2019 р. Але, перед тим як перейти до аналізу наступної фази операції «Розкол», мусимо розглянути ще одну спробу провокації з боку «зовнішніх сил», яка також відбувалася за участю «почесного патріарха». Бо без цього картина була б явно неповною.

[4] «Знали бы содержание – не согласились бы на томос». Патриарх Филарет о конфликте внутри украинской церкви https://www.currenttime.tv/a/ ukraine-tomos-filaret-interview/29956791.html?fbclid_=IwAR3L 90rNKm 0AyXXQCHkLiB9a55kr_E6nAIs1qktb6FGtMSPykLKyJrmezIc

ІІІ. Спроби залучити «опозиціонерів» з ПЦУ та їх провал

Одною з головних тез, які увесь час повторює митрополит Філарет, є теза про «нелегітимність» Київського об'єднавчого собору 15 грудня 2018 р. При цьому практично весь час йдеться про якісь кулуарні домовленості між «почесним патріархом» та тогочасним Президентом України Петром Порошенко щодо керування ПЦУ, а ліпше казати – про свої спроби зірвати собор через мову ультиматумів. Власне про цей «негативний бекграунд» об'єднавчого собору, а також формування першого складу Священного Синоду ПЦУ багато вже говорилося, зокрема і в інтерв'ю безпосереднього свідка – митрополита Макарія (Малетича)[5]. Тому не будемо повторюватися. Однак, цей негатив мусив відіграти свою роль у операції «Розкол» та задати ще одного удару по єдності ПЦУ. Так чого ж домагалися «зовнішні сили»?

На нашу думку, головною метою «зовнішніх сил», коли вони активно поширювали інформацію про «негативний бекграунд», як з допомогою власне «почесного патріарха», так і з допомогою своєї агентури, зокрема митрополита Іоасафа (Білгородського), було спровокувати тих архієреїв ПЦУ, які голосували проти вл. Епіфанія та виказували незадоволення перебігом виборчого процесу, а також принципом формування першого складу Священного Синоду (найперше – митрополита Михаїла Зінкевича), на спробу скликання архієрейського та помісного соборів через підписи 1/3 правлячих архієреїв.

Отже, план «зовнішніх сил» не відзначався складаними тактичними ходами, а був максимально простим: Переконати архієреїв, що вибори Предстоятеля були нелегітимними через тиск «почесного патріарха» та певні кулуарні домовленості. Тому, потрібно скликати архієрейський, а потім і помісний собор для нових, цілком незалежних та легітимних виборів Предстоятеля ПЦУ. Коли б такий план почав діяти, то з'явилася б ще одна лінія розколу, вже незалежна від митрополита Філарета.

Крім того на цьому, «новому» помісному соборі, вже не будуть присутні представники Вселенського Патріарха, адже ПЦУ вже має визнану автокефалію і це її внутрішнє життя. Останнє, на думку деяких експертів, цілком влаштовувало митрополита Філарета, який міг знову

[5] Митрополит Макарій (Малетич): якщо таке неподобство триватиме, ми можемо втратити Томос http://kyiv-pravosl.info/2019/05/23/mytropolyt-makarij-maletych-yakscho-take-nepodobstvo-tryvatyme-my-mozhemo-vtratyty-tomos/

висунути свою кандидатуру на посаду Предстоятеля. І саме надія на такий розвиток подій примушувала «почесного патріарха» максимально довго залишатися у складі єпископату ПЦУ, бо по інформації деяких джерел, він був готовий проводити свій «собор» та «хіротонію» нових єпископів Київського Патріархату вже 20-22 травня 2019 р.

Однак, день тезоіменитства митрополита Київського і всієї України Епіфанія, показав його повну підтримку, як з боку єпископату, так і з боку священиків та вірних ПЦУ. Сподів митрополита Філарета і його закордонних кураторів на «внутрішню опозицію» виявився марним, тому вони перейшли до наступної фази операції «Розкол»

IV. «Диявол ховається у деталях» або провокації митрополита Філарета

Хоча, як ми вже відзначали, кінцевою метою операції «Розкол» було відокремлення частини єпископату, священиків та вірних від ПЦУ, прости відхід митрополита Філарета та його «фан-клубу» не дуже задовольняв «закордонні сили» і їх резидентуру в оточенні «почесного патріарха». Вони бажали, щоб він пішов «мучеником за Українську Церкву», «невинною жертвою підступних греків та зрадника Епіфанія». Тому був запущений план реальних провокацій проти Предстоятеля ПЦУ у розрахунку того, що Блаженніший митрополит Епіфаній не витримає та припуститься фатальної помилки.

З іншого боку, заяви та дії митрополита Філарета вимагали якоїсь реакції з боку керівництва Православної Церкви України, бо їх ігнорування починало сприймалося як його мовчазна підтримка.

Спроба закликати «почесного патріарха» до поваги голосу Церкви відбулася 24 травня 2019 р. під час чергового засідання Священного Синоду Православної Церкви України. Зокрема, синод прийняв кілька організаційних та канонічних рішень, які мусили закликати митрополита Філарета до порядку.

Так, «Журнал № 21» наказував завершити перереєстрацію єпархій за місяць, а «Журнал № 27» встановлював канонічний порядок поминання за богослужінням: «*Православній Церкві України мають підноситися ім'я Предстоятеля, Блаженнійшого Митрополита Київського і всієї України Епіфанія за формулою «владику і отця нашого Епіфанія, Блаженнійшого Митрополита Київського і всієї України» та свого єпархіального архієрея за формулою «владику нашого Преосвященнійшого (ім'я), єпископа (титул)*». Крім того,

Священний Синод засвідчив, «*що у своїх житті та діяльності Помісна Українська Православна Церква (Православна Церква України) керується Священним Писанням та Переданням, канонами Православної Церкви, власним Статутом, ухваленим Об'єднавчим Собором 15 грудня 2018 р. та відповідно зареєстрованим державою, Патріаршим та Синодальним Томосом про автокефалію від 6 січня 2019 р., рішеннями власних статутних органів*»[6].

Вже після Священного Синоду ПЦУ, ми дізналися про демарш «почесного патріарха», який не підписав ряд його рішень та, по свідченню проф. Олександра Сагана: «*Екс-патріарх Філарет хоче одноосібно виконувати функції церковного суду – визначити канонічність рішень Синоду ПЦУ*»[7]

Сьогодні багато хто не розуміє, чому митрополит Філарет, який виступив проти ряду цілком канонічних рішень Священного Синоду ПЦУ, раптом прийшов на службу у Михайлівський Золотоверхій монастир та на банкет на честь тезоіменитства Блаженнійшого митрополита Епіфанія. Ми, проаналізувавши всі факти, можемо відповісти на це непросте питання.

По-перше, сама поява митрополита Філарета у соборі Михайлівського Золотоверхого монастиря у патріаршому облаченні – була певною провокацією відносно самого Блаженнійшого митрополита Епіфанія, а також відносно присутніх там представників Вселенського Патріарха. Адже канонічно ніхто не вважає його саме «патріархом» та навіть не визнає існування т.зв. «Київського Патріархату»[8]

По-друге, відмова співслужіння митрополита Філарета з Предстоятелем ПЦУ була явним демаршем, який свідчим про невизнання Блаженнійшого Епіфанія саме як Предстоятеля.

Па-трете, це для митрополита Філарета була єдина можливість зустрітися та поспілкуватися з колишнім єпископатом Київського Патріархату. Що стосується його присутності на банкеті, то вона може

---

[6] Журнали засідання Священного Синоду від 24 травня 2019 р. https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/zhurnaly-zasidannya-svyashhennogo-synodu-vid-24-travnya-2019-r/

[7] проф. Олександр Саган. Допис у мережи ФБ. https://www.facebook.com/oleksandr.sagan.9/posts/2649018758441643

[8] Варфоломій заявив, що Київського патріархату УПЦ немає і ніколи не існувало https://ukranews.com/ua/news/635058-varfolomij-zayavyv-shho-kyyivskogo-patriarhatu-upts-nemaye-i-nikoly-ne-isnuvalo

бути витлумачена тою ж можливістю неформального спілкування з єпископатом та зондажам імовірності «бунту опозиції».

На нашу думку, саме відверте спілкування митрополита Філарета з єпископатом колишнього Київського Патріархату, обумовило його подальші провокаційні дії щодо ПЦУ. Бо «почесному патріарху» та його кураторам з «зовнішніх сил» стало зрозумілим – ніякого реального розколу в ПЦУ зробити неможливо, тому, імовірно, було прийнято рішення максимально використати провокації для досягнення певного формування з «почесного патріарха» Філарета «жертви митрополита Епіфанія».

Вже 28 травня 2019 р., був оприлюднений «Указ» на бланку неіснуючої «Української Православної Церкви Київського Патріархату» та за підписам «Патріарха Київського і всієї Русі-України Філарета», про «заборону у священнослужінні» ректора КПБА, прот. Олександра Трофимлюка. З тексту цього «документа» бачимо, що священик був «покараний» за «порушення клятви священика», яку він надав раніше, ще перебуваючи у складі Київського Патріархату. Само обвинувачення не витримує навіть мінімальної критики, про що практично відразу написало багато архієреїв, священиків та науковців, зокрема і автор даної статті[9]. У подальшому і сам прот. Олександр дав роз'яснення причини конфлікту з митрополитом Філаретом: Незгода з його позицією щодо Томосу та Статуту ПЦУ, а також те, що «*почесний Патріарх вимагав від мене, як від колишнього голови Видавничого управління УПЦ Київського Патріархату, розробити Православний церковний календар на 2020 рік, в якому Патріарх хотів на власний розсуд розташовувати єпископат, а декого з архієреїв взагалі не поміщати, що не входить до сфери його повноважень як керуючого єпархією міста Києва*»[10].

Природно, що подібні антиканонічні дії «почесного патріарха» вже не могли залишатися без відповідної реакції Предстоятеля ПЦУ Блаженнійшого митрополита Епіфанія. Тому, 29 травня 2019 р., був оприлюднений відповідний Указ № 265, який офіційно розкривав безпідставність обвинувачень, які висунув митрополит Філарет щодо прот.

[9] Щодо правосильності «указу» владики Філарета про «заборону в служінні» протоієрея Олександра Трофимлюка http://kyiv-pravosl.info/ 2019/05/28/schodo-pravosylnosti-ukazu-vladyky-filareta-pro-zaboronu-v-sluzhinni-protoiereya-oleksandra-trofymlyuka/

[10] Олександр Трофимлюк. Допис у мережі ФБ. https://www.facebook.com/ froleksandr/posts/10213465956831528

Олександра Трофимлюка, а також, для запобігання подальшої антицерковної діяльності, вказував: «*будь-які документи і розпорядження від імені релігійного об'єднання УПЦ КП, яке припинило свою діяльність, видані після 30 січня 2019 р., є не дійсними, і не підлягають виконанню в Українській Православній Церкві (Православній Церкві України)*»[11].

Дії та заяви митрополита Філарета, особливо зроблені після 25 травня 2019 р., викликали відверте несприйняття переважної більшості єпископату, священиків та вірних ПЦУ. На сайтах багатьох єпархій з'явилися нові офіційні звернення, а ряд архієреїв виказали своє обурення на сторінках українських ЗМІ та соціальних мережах[12]. Усе це остаточно переконує «зовнішні сили», що здійснити реальний розкол у ПЦУ у них не вийде. Тому, на нашу думку, патріарх Філарет та резидентура Російської Федерації з його оточення, розпочали останню (вочевидь резервну) частину операції «Розкол»

V. Створення гарної картинки для російських ЗМІ та відхід владики Філарета від ПЦУ

Забігаючи трохи наперед, хочемо відразу відповісти на питання, яка багато хто запитує: «Для чого було відділяти невелику маргінальну групу та надавати їй назву Київський Патріархат?»

Дійсно, з точки зору звичайної логіки, такі дії важко пояснити виключно намаганням «почесного патріарха» чимось одноосібно керувати, а тим більше активну участь у цьому процесі колишніх єпископів УПЦ КП з Росії. Адже «Церква», яка буде мати максимум 10-20 парафій, яка тримається виключно на авторитеті свого очільника, не підтримується переважною більшістю суспільства та не має ніякої надії на визнання з боку Вселенського Православ'я, вочевидь не буде відігравати будь-якої значної ролі в Україні. Але все робиться зрозумілим, коли ми подивимось на цю структуру очами «зовнішніх сил»,

---

[11] Указ Предстоятеля Української Православної Церкви (ПЦУ) https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/ukaz-predstoyatelya-ukrayinskoyi-pravoslavnoyi-tserkvy-ptsu/?fbclid=IwAR2b_keM9xBCoMKmYZb6y RhPiasy CtsE3C3_K4cqFB-HgLcLJuyI8Fy6fGk

[12] Філарет хоче скликати собор для відміни рішень Синоду ПЦУ https://www.religion.in.ua/news/vazhlivo/43638-filaret-xoche-sklikati-sobor-dlya-vidmini-rishen-sinodu-pcu.html

яким вона потрібна виключно як інформаційні привід, «медійна картинка», у війні проти Православної Церкви України. Бо для російської пропаганди цілком неважливо скільки реальних парафій є у «відновленої УПЦ КП»; або той факт, що у нових «єпископів» немає, ані храмів, ані реальних священиків чи вірних. З рештою, подальші події підтвердили факт зацікавленості «зовнішніх сил» виключно у «гарній картинці» та існуванню «відновленої КПЦ КП» виключно як медійного проекту.

а) Імітація «народної підтримки» митрополита Філарета та його ініціатив

Зважаючи на те, що на протязі березня – травня 2019 р., «почесному патріарху» не вдалося сформувати реальну «групу підтримки» з впливових архієреїв, священиків та вірних ПЦУ, «зовнішні сили» розпочали операцію по імітації подібної підтримки.

Так, вже 3 червня 2019 р., користаючись своєю владою керуючого Київською єпархією, митрополит Філарет збирає збори настоятелів храмів міста Києва. На цих зборах, які пройшли «за зачиненими дверми», він заявив про намір «провести собор УПЦ КП», наказав поки не перереєстровувати парафії як ПЦУ, а також забороним учасникам спілкуватися з ЗМІ[13]. Незважаючи на відсутність офіціального прес-релізу цих зборів, вже вечором того ж дня переважна більшість російських ЗМІ повідомили про підтримку «почесного патріарха» з боку священиків Києва.

Оскільки більшість київських священиків не підтримали митрополита Філарета, кураторами з «зовнішніх сил» було вирішено провести 11 червня 2019 р. додаткові «форум української інтелігенції «За Українську Православну Церкву! За Київський Патріархат!»»», який мусив зробити переконливу «картинку» щодо підтримки вірними позиції «почесного патріарха». Це, на нашу думку, було потрібно переважно (навіть виключно) для російських ЗМІ.

Власно гіпотезу про те, що т.зв. «форум Філарета» був чисто піар-акцією, яку організували виключна як елемент інформаційної війни проти ПЦУ, незаперечне доказує аналіз цього дійства: «*Я була на його заході сьогодні. Де не було жодної помітної фігури. ... Господи помилуй,*

[13] Учасники зустрічі з Філаретом розповіли подробиці його планів боротьби з рішеннями Синоду ПЦУ https://www.religion.in.ua/news/vazhlivo/43651-filaret-pragne-zibrati-pomisnij-sobor-dlya-vidmini-rishen-sinodu-pcu.html

який же там маргінес, нікому не відомі науковці і загальновідомі аферисти»[14].

б) «Собор» митрополита Філарета, «відновлення УПЦ КП» та відхід на маргінес.

Другою і завершальною фазою операції «Розкол» було проведення «собору УПЦ КП», яке було анонсовано Філаретом на зборах настоятелів та на «форумі інтелігенції». Датою проведення собору було обрано 20 червня 2019 р. Вже 12 – 14 червня, деякі єпископи та священики колишнього Київського Патріархату, почали отримувати запрошення на цей «собор» на офіційних бланках УПЦ КП та за підписом митрополита Філарета.

Зважаючи на суспільний резонанс, 14 червня 2019 р., прес-служба Православної Церкви України опублікувала відповідну заяву, у якої роз'яснює ситуацію та відзначає: «*…проведення будь-яких заходів від імені УПЦ КП, зокрема під назвами її статутних органів (Священного Синоду, Архієрейського і Помісного Соборів) є незаконними. Почесний Патріарх Філарет не має права одноосібно скликати «Помісний Собор УПЦ КП» ані за Статутом Православної Церкви України, ані навіть за припиненим Статутом УПЦ КП. Самовільне та позастатутне проведення зборів невизначеної групи не уповноважених осіб з присвоєнням цим зборам назви «Собору» означатиме церковне розділення та відділення організаторів та учасників таких зборів від Православної Церкви України з усіма канонічними та юридичними наслідками*»[15].

Цікаво, що інформація про майбутній «собор» прозвучала виключно з уст митрополита Філарета. Жодних інших повідомлень, ані про дату «собору», ані квоти від священиків та мирян, ані акредитацію ЗМІ, на офіційному сайті «Київського Патріархату» не публікувалося. Фактично це була підготовка зібрання осіб, яких єдиноосібно запросив «почесний патріарх»…

Загалом, не вдаючись у описання самого собору, який проходив «за зачиненими дверями», навіть без присутності представників ЗМІ, можна

---

[14] Ярослава Олеговна Мищенко Допис у мережі ФБ https://www.facebook.com/lanagmailcom/posts/2627447420617774

[15] Заява Прес-служби Київської Митрополії УПЦ (ПЦУ). https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/zayava-pres-sluzhby-kyyivskoyi-mytrop oliyi-upts-ptsu/?fbclid=IwAR0_4TDyNnTD-g2T5svQWHsHx55_3Dg5Eq5v42OOj-2XuOd9O2Fqwz-8Tck

відзначити, що його представництво було навіть гірше, ніж на скликаній митрополитом Філаретом «архієрейській нараді 14 травня 2019»: На «собор» прибули тільки митрополит Іоасаф (Шибаєв) та його вікарний єпископ Петро (Москальов) з Росії, що мають дуже сумнівну репутацію. Також було кілька десятків священиків та близько 150 мирян, переважно парафіян Київського Володимирського собору…

Практично відразу з’явилася заява прес-служби ПЦУ «щодо зборів, проведених у Володимирському соборі м. Києва», де була надана вичерпна оцінка цього «собору», як з точки зору ПЦУ, так і відповідності Статуту колишнього Київського Патріархату: «*Особи, яких Почесний Патріарх Філарет скликав на збори у Володимирському соборі, ніким не уповноважені. Отже навіть згідно з нормами вже не чинного Статуту УПЦ КП зібрання, проведене 20 червня 2019 р. у Володимирському соборі м. Києва, є зборами довільно скликаних кліриків та мирян, а не Помісним Собором*»[16].

Не зважаючи на об’єктивні реалії, митрополит Філарет не тільки об’явив про свій вихід (з «відновленою УПЦ КП») з ПЦУ та здійснив висвячення двох «своїх» єпископів, а й розпочав певні деструктивні дії, що мали на меті створення «картинки» для ворожих «зовнішніх сіл».

Так, вже 21 червня 2019 р., представники митрополита Філарета вчинили провокацію у Київському Свято-Феодосіївському монастирі[17]; 22 червня 2019 відбулася спроба заколоту у Рівненській єпархії, яку вчинив «тимчасовий адміністратор парафій Київського Патріархату в Рівненської області» прот. Віталій Друзюк[18], а «24 червня 2019 року заборонений у священослужінні колишній клірик Одеської єпархії протоієрей Віталій Сеник, заручившись підтримкою «указів», виданих «почесним патріархом» Філаретом, намагався зі своїми прибічниками захопити приміщення, де розташоване управління Одеської єпархії та кафедрального

---

[16] Заява Прес-служби Київської Митрополії Православної Церкви України щодо зборів, проведених у Володимирському соборі м. Києва https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/zayava-pres-sluzhby-kyyivskoyi-mytropoliyi-pravoslavnoyi-tserkvy-ukrayiny-shhodo-zboriv-provedenyh-u-volodymyrskomu-sobori-m-kyyeva/

[17] Захоплення Свято-Феодосіївського монастиря у Києві вдалося нейтралізувати https://informator.news/zakhoplennia-sviato-feodosiivs-koho-monastyria-u-kyievi-vdalosia-neytralizuvaty/

[18] Віталій Друзюк Допис у мережі ФБ https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10217429447340950&set=a.1329774277258&type=3&theater

храму»[19]. Крім того, на своєму брифінгу 25 червня, митрополит Філарет анонсував «звернення до міжнародних організацій» про утиск віруючих УПЦ КП з боку Православної Церкві України[20].

На думку більшості експертів, зокрема і закордонних, таки провокативні дії з боку «відновленої УПЦ КП» щодо структур Православної Церкви Україні, слід очікувати й надалі. Адже саме для цього була «зовнішніми силами» була здійснена операція «Розкол», кінцевою метою якої і було «відновлення Київського Патріархату» під владою давнього агенту КДБ СРСР «Антонова» (колишнього митрополита Філарета (Денисенко)).

VI. Протидія провокаціям «зовнішніх сил» та офіціальна реакція Священного Синоду ПЦУ

Хоча на першому етапі ПЦУ не була готова до адекватної відповіді у інформаційної війні «зовнішніх сил», вже за короткий час єпископат, священики та вірні спромоглася організувати досить дієвий спротив. Зокрема це була група «Десять тез»[21], а також інші інтернет-платформи спілкування єпископату, священиків та вірних ПЦУ.

Так, як альтернатива «форуму української інтелігенції «За Українську Православну Церкву! За Київський Патріархат!»», ще 10 червня 2019 р., у Києві відбувся «форум української інтелігенції «За Помісну Православну Церкву України!»», який дійсно зібрав еліту української православної інтелігенції. Як зазначив проф. Олександр Саган: «*Ми не гонилися за кількістю учасників – за бажання, можна було б зібрати зал у рази більший. Йдеться швидше про осмислення проблеми та пропонування шляхів її вирішення. А для цього потрібна експертна думка та виваженість, а не мітингування. Було багато (понад 15) виступів, цікаве обговорення. Був біль за долю православної Церкви та України. За наслідками обговорення було прийняте відкрите (бо є можливість долучатися із підписами тим, хто поділяє його ідеї) звернення*»[22].

[19] Одеська єпархія Православної Церкви України, сторінка у мережі ФБ. https://www.facebook.com/od.eparchy/

[20] Брифінг Філарета https://www.youtube.com/watch?v=wmLW_9ucYlI

[21] Десять тез, сторінка у мережі ФБ https://www.facebook.com/desyat.tez/

[22] Відкрите звернення форуму української інтелігенції «За Помісну Православну Церкву України!» http://kyiv-pravosl.info/2019/06/10/vidkryte-zvernennya-forumu-ukrajinskoji-intelihentsiji-za-pomisnu-pravoslavnu-tserkvu-ukrajiny/

Ще більш нищівною відповіддю на дії «почесного патріарха» Філарета та його кураторів, був «Всеукраїнський церковно-громадський форум єдності православних», який відбувся, з благословення Блаженнійшого митрополита Епіфанія, саме 20 червня 2019 р., одночасно з «собором Філарета». На відміну з «собором», на цьому форумі було п'ять архієреїв, численне священство та еліта науково-мирянського руху ПЦУ. Такий склад ставив це зібрання набагато вище «самочинного зборища Філарета»[23].

Останньою крапкою у духовному протистоянні став Священний Синод Православної Церкви України, який відбувся 24 червня 2019 р. Цей вищий орган керівництва ПЦУ нарешті визначив долю резидентури «зовнішніх сил»: «*Преосвященного Іоасафа (Шибаєва), митрополита Білгородського і Обоянського, та Преосвященного Петра (Москальова), єпископа Валуйського, вікарія Білгородської єпархії, виключити з 24 червня 2019 р. зі складу єпископату Православної Церкви України*». Щодо «почесного патріарха», була винесена досить суперечлива постанова: «*беручи до уваги особливі заслуги в минулому перед Українською Православною Церквою, констатувати, що Почесний Патріарх Філарет залишається у складі єпископату Православної Церкви України, однак втратив канонічні права і обов'язки, пов'язані з управлінням єпархією*»[24].

На думку більшості експертів, досить поблажливе та незрозуміле рішення Священного Синоду ПЦУ щодо «почесного патріарха» Філарета (неможна визнавати «своїм» архієрея, який публічно заявляє про вихід з юрисдикції. Бо у цьому випадку, на визнання його (та інших колишніх архієреїв та священиків) своїм ще більше прав має Московський Патріархат, через «особливі заслуги» до 1992 р. З відповідним визнанням покарань), можна пояснити певними ментальними проблемами частини керівництва ПЦУ. Адже сам Блаженнійший митрополит Епіфаній, а також ще шість членів синоду ПЦУ, більш ніж десять

---

[23] «У нас немає часу чекати»: на Всеукраїнському церковно-громадському форумі єдності православних відкрито заговорили про проблеми ПЦУ http://oou.org.ua/2019/06/20/u-nas-nemaye-chasu-chekaty-na-vseukrayinskomu-czerkovno-gromadskomu-forumi-yednosti-pravoslavnyh-vidkryto-zagovoryly-pro-problemy-pczu/?fbclid=IwAR0T3FWwDz0BCC6-oVxfeQjnfchMng2OgddDTv-xMQUY4DQ7g5Onx8BV4kw

[24] Журнали засідання Священного Синоду від 24 червня 2019 р. https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/zhurnaly-zasidannya-svyashhennogo-synodu-vid-24-chervnya-2019-r/

років були «постійними членами Священного синоду УПЦ КП»[25]. Підтримували всі ініціативи «почесного патріарха», у тому числі ті, як об'єктивно були скеровані проти визнання Української Помісності. Зокрема варто згадати тільки останні рішення Синоду УПЦ КП про відкриття структур Київського Патріархату на канонічній території інших Помісних Церков, пропаганду безальтернативності особи «патріарха» Філарета як Предстоятеля об'єднаної ПЦУ (хоча вже у жовтні було погоджено з Константинопольським Патріархатом невисування очільників УПЦ КП та УАПЦ на Предстоятеля об'єднаної Церкви), а також багато публічних образливих звинувачень щодо єпископату УАПЦ та Московського Патріархату, з яким сьогодні знаходяться у одній Помісній Церкві.

На нашу думку, яка ґрунтується на сьогоднішньому брифінгу митрополита Філарета[26], у найближчому майбутньому Священний Синод ПЦУ буде просто вимушений констатувати відхід «почесного патріарха» від ПЦУ зі всіма канонічними наслідками.

VII. Підсумок. Що буде далі.

Демократичне релігійне законодавство України без проблем дозволяє «відновити УПЦ КП». Можна багато казати, та навіть переконливо доказувати, що вона не має жодного відношення до колишньої УПЦ КП, що існувала до 15 грудня 2018 р., але немає жодних законних підстав для заборони діяльності релігійної організації з подібною назвою.

Більш того, завдяки «гурустичному авторитету» «почесного патріарха» Філарета, який формувався у суспільстві, а особливо у УПЦ КП, маємо дуже багато латентних його прибічників, як мінімум, серед священиків та вірних ПЦУ. Тому цілком можливо, що через особисті конфлікти та непорозуміння, ми будемо свідками певного росту маргінального Київського Патріархату. Також, через той таки «авторитет», митрополит Філарет надовго залишиться у медійному просторі України, а також буде активно використовуватися російськими інформресурсами (читай ФСБ) як знаряддя війни проти ПЦУ.

Отже, на нашу думку, ПЦУ мусить нарешті усвідомити, що дії «почесного патріарха» Філарета не просто «вікові розумові зміни», а частина добре продуманої операції закордонних спецслужб, яка зокрема

[25] ПЦУ утвердила состав своего первого синода https://ru.tsn.ua/ ukrayina/pcu-utverdila-sostav-svoego-pervogo-sinoda-1292310.html
[26] Брифінг Філарета https://www.youtube.com/watch?v=wmLW_9ucYlI

здійснюється й через його оточення. Ми мусимо «нарощувати» інформаційні м’язі, вести роз’яснювальну роботу серед своїх вірних, а головне на справі доказувати свою здорову історичну українську та соборноправну ідентичність. Саме це зруйнує всі можливі провокаьції, а також остаточно приведе до краху операції «Розкол».

ДО ПИТАННЯ ВИЗНАННЯ ВСЕЛЕНСЬКИМ ПАТРІАРХАТОМ ХІРОТОНІЇ КИЇВСЬКОГО ПАТРІАРХАТУ ТА УКРАЇНСЬКОЇ АВТОКЕФАЛЬНОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ

У компанії проти визнання Православної Церкви України (далі – ПЦУ), яку активно веде Московський Патріархат, питання визнання хіротоній «розкольників» займає особливе місце. Саме воно на сьогодні зробилося ключовим у ставленні Польської та Албанської Православних Церков при формуванні своєї позиції. І хоча рішення Священного Синоду Константинопольського патріархату від 11 жовтня 2018 р. поставила крапку у цьому питанні щодо канонічного визнання сучасного єпископату та священства колишніх українських православних юрисдикцій «Київський Патріархат» й «Українська Автокефальна Православна Церква», у нав'язаною Москвою дискусію активно включаються і деякі українські ресурси, приводячи різні приклади, статті та інтерв'ю ієрархів різних Помісних Церков. На жаль, частина матеріалу «грішить» певною хаотичністю та непослідовністю, що стоїть на перешкоді повному розумінню позиції Вселенського патріарха у цьому питанні. У даній статті ми спробуємо найбільш повно розкрити питання щодо визнання хіротоній «розкольників».

І. Визначення термінології

Основною проблемою, з яку ми бачимо, є саме різне розуміння терміну «розкол» у його сучасному наповненні. Адже дуже багато диспутантів, зокрема й захисники ПЦУ, вживаючи різні приклади та обпираючись на канони Вселенських соборів, ототожнюють поняття «єретик» та «розкольник». У певній мірі це трапляється через термін «схизма» (σχίσμα), який вживається як загальний синонім цих визначень. Однак, хоча у обох випадках («єретик» та «розкольник») є присутнім факт відходу певної групи від Вселенського Православ'я (чи однієї з Помісних Церков), причини кардинально відрізняються.

а) Хто такі єретики?

Коли ми говоримо про «єретиків», це передбачає, що певна група відійшла через якісь відмінності у віровченні. Саме такі групи відходили від Церкви у добу Вселенських соборів та саме про них кажуть

різні канонічні соборні постанови того часу.

Тому, на наш погляд, приклади прийняття до євхаристичного спілкування ієрархії колишніх єретиків-кафарів І Нікейський Собором у сущому сані (8 правило), або відмова у цьому єретикам-павліанам (19 правило), не може бути аргументом у нашій дискусії, бо рішення приймалися через визнання ступені відступу громади від православного віровчення та основних догматів.

Крім того, саме розбіжності у віровченні (єретизм), привели до відокремлення від Вселенського Православ'я т.зв. «Древніх східних церков»: Вірменської апостольської церкви; Ассірійської церкви Сходу; Коптської, Ефіопської, Ефіопської,Ерітрейської, Сирійської, Маланкарської Церков, а також, у подальшому, і Католицької Церкви.

б) «розкол» та «розділення» (відокремлення) – різність термінології

Завдяки інформаційній компанії Московського Патріархату, досить велика кількість науковців називає «розкольниками» усі православні (чи таки, що називають себе православними) юрисдикції, що знаходяться по-за Вселенським Православ'ям. Однак не все так однозначно, як це хочуть подати представники РПЦ, бо світова наукова думка, зокрема і грецька, дуже читко розділяє термінологічне значення слів «розкол» та «розділення» (відокремлення), хоча, дійсно, у обох випадках є спільна дія – відхід певної групи від визнаної Помісної Церкви. Але, як завжди, різниця прихована у деталях.

1) Розкол. Коли від Помісної Православної Церкви, яка діє на території окремої незалежної держави та саме у цій державі, через політичні підстави, надумані та ніким невизнані «єресі» або «людський фактор», відокремлюється якась група та оголошує себе новою «православною церквою» (юрисдикцією) – це і є розкол. Тому, російські старообрядці, РПЦЗ, різні ІПЦ у Росії та світі; грецькі старостильники та події у Болгарії 1992-1998 рр., визначаються в історично-церковній та богословській літературі як «розкольники» (σχισματικά). Відповідно цьому поняттю, «вилікування розколу» передбачає покаяння розкольників.

2) Розділення. Традиційна адміністративна побудова Вселенського Православ'я свідчить про те, що будь-яка незалежна держава, що має переважно православне населення, має право на власну Помісну (автокефальну) Православну Церкву. Така Православна Церква створюється шляхом розділення (διαχωρισμού) певної частини єпархій від

«Церкви-Матері». Метою розділення є не розрив євхаристичного спілкування з Вселенським Православ'ям, а виключно зміна свого адміністративно-канонічного статусу. При цьому, таке розділення (створення нової Помісної Церкви) може відбуватися у цілком спокійний, мирний спосіб. Зокрема цілком мирно, без взаємних образ, була створена Сербська Православна Церква, коли у 1879 р. Белградська митрополія отримала автокефалію від Константинопольської патріархії. Також цілком мирно, без жодних конфліктів з Константинополем, у 1924 р. був надай автокефальний статус Православної Церкві в Польщі.

Тому, цілком природно, що від тих, хто пішов саме на «розділення» для створення нової автокефальної Помісної Церкви у незалежній державі, у будь-якому варіанті (конфліктному або мирному) як відокремлення, не потребується покаяння перед або у часі надання Томосу про визнання помісного статусу.

Отже, в Україні відбувся не «розкол», як це стверджує Московський Патріархат, а саме «розділення», що і обумовило відповідні дії Константинопольського Патріархату при вирішенні «українського питання».

II Священства як Таємниця.
Її здійснення та умови визнання.

а) Хіротонія як Таїнство

З усіх священних дій, які відбуваються в Православній Церкви, найбільшу значимість мають Сім Таїнств, в яких під видимим чином подається віруючим невидима благодать Божа, духовна, нестворені енергії. Вони живлять та лікують наше духовне і тілесне єство. Одним з цих Таїнств є «Таїнство священства».

Хіротонія у ступені священства – це сакраментальний акт, в якому, за словами Іоана Златоуста, «Покладає руку людина, а все робить Бог, і Його рука торкається голови того, кого висвячують, якщо це відбувається, як повинно» (На Дії Апостолів, Бесіда XIV). Благодатна дієвість Таїнства Священства полягає у внутрішньому освяченні того, кого рукопокладають, в перетворенні його душі. Григорій Ніський говорить, що «той, хто поставляється в Священство за зовнішнім виглядом залишається колишньою людиною, але душею він небачне перетворюється на краще, якоюсь силою і благодаттю».

Хіротонію на диякона та пресвітера здійснює єпископ, а єпископа рукопокладають не менш ніж два архієрея. Традиційно це відбувається під час Божественної літургії святителя Іоана Золотоустого або

святителя Василя Великого. Деколи, у разі негайної потреби, диякона рукопокладають під час Літургії Ранішеосвячених Дарів.

У нашому випадку істотним є виключно визнання архієрейських хіротоній, адже хіротонії священиків та дияконів (відповідно – і їх визнання) є компетенцією окремих правлячих архієреїв.

б) Умови визнання архієрейських хіротоній.

Як випливає з православних канонів та творів Святих Отців, головною умовою визнання архієрейських хіротоній є правильність їх здійснення, що стосуються як того, хто рукопокладає, так і ставленика. З багатьох правил ми обрали тільки ті, що безпосередньо стосуються колишніх УАПЦ та УПЦ КП:

1. Наявність апостольської спадкоємності у архієреїв, які здійснюють хіротонію. Апостоли отримали від Бога (бо «Він поставив одних апостолами, інших пророками, інших євангелістами, інших пастирями та вчителями» (Еф 4:11)), через покладання рук (рукопокладення) стали поставляти людей в священні ступені: єпископа, пресвітера (священика) і диякона. Апостол Павло пише єпископу Титу, якого він поставив для Церкви острова Крит: «Для того я залишив тебе в Криті, щоб ти довершив недокінчене і поставив у всіх містах пресвітерів, як я тобі наказував» (Тит 1:5). З цього випливає, що єпископи, як наступники апостолів, отримали від них владу не тільки здійснювати Таїнства, але право рукоположення у священні ступені. У Православній Церкві спадкоємство єпископських хіротоній йде безперервно від самих апостолів.

При цьому, дуже важлива чистота апостольської спадкоємності та правильність єпископського рукоположення як мінімум двох у архієреїв, що здійснюють єпископську хіротонію. Тут є дуже багато факторів, від одноосібних хіротоній (коли рукоположення у єпископський сан здійснює один архієрей) до хіротоній від явних єретиків.

2. Ще одна умова дійсності хіротонії полягає у тому, щоб вона відбувалася в певному порядку: від нижчих ступенів до вищих, щоб ніхто не поставлявся на вищу ступінь, минаючи нижчу.

3. Архієрейська хіротонія здійснюється над ієромонахом, якого до цього зводять сан ігумена та (або) архімандрита.

Усе інше (визнання хіротонії від єретиків, одноосібних і т.д.) – це, як показує історія, покидається на розсуд певної церковної структури (помісного або архієрейського соборів, синоду). Однак, у нашому випадку, ніхто не може заперечити, ані наявність апостольського спад-

коємства у ієрархії УПЦ КП та УАПЦ, ані відсутність наявності єретичних поглядів, ані відступлення від догматів та канонів Православної віри. Єдине питання, яке спробують підняти противники рішення Константинопольського Патріархату про визнання священичого статусу – здійснення хіротоній у часі дії церковного покарання. Тобто тими архієреями (архієреєм), що був «під забороною» або «позбавлений сану». Розглянемо цей момент більш прискіпливо.

ІІІ Канонічні покарання, їх значення у світлі визнання хіротоній

Канонічні церковні покарання (заборона священослужіння та позбавлення сану), накладаються на архієрея рішенням соборів або синоду. Однак, не дивлячись на «суворість» формулювання, вони по своєї сутності залишаються чисто земними адміністративними покараннями. Церква немає якогось «чину позбавлення сану», бо Таємниця священства здійснюється Богом. Тому теоретично (і практично) будь який покараний може повернутися до служіння у колишньому сані. Особливо це стосується тих випадків, коли покарання було наслідком якихось адміністративних або політичних процесів, пов'язаних з проголошенням автокефалії. Особливо наглядно це спостерігається на прикладі історії Болгарської Православної Церкви (далі – БПЦ).

Так, коли у 919 році, на Помісному церковному соборі у Преславі, проголошується автокефалія Болгарської Православної Церкви у рангу Патріархату, Константинополь, крім невизнання цього акту, накладає канонічні покарання, у тому числі «позбавляє сану», болгарських єпископів. Болгарські архієреї не підкоряються рішенню Вселенського Патріарха та продовжують своє служіння «у повному обсязі», з здійсненням хіротоній. Однак, коли у 927 р. Константинопольський Патріархат визнав Помісний статус БПЦ, її єпископат був відразу відновлений у сані, а його хіротонії, здійснені у 919-927 рр., були визнані без жодних сумнівів.

Аналогічно відбулося й у часі відновлення автокефалії БПЦ, коли Обраний в лютому 1872 Екзарх Анфим І, всупереч заборони Константинопольського Патріархату, 11 травня 1872 року здійснив у болгарському храмі Константинополя літургію, під час якої був урочисто прочитаний акт про проголошення Болгарської Церкви автокефальною. У відповідь, Константинопольський Патріарший Синод оголосив Екзарха Анфима позбавленим священства, а інших болгарських архієреїв відлученими від Церкви. При цьому болгарський єпископат

був ще і обвинувачений у «єресі етнофілетизму». Однак, 22 лютого 1945 р., Константинополь видає Томом про визнання автокефального статусу БПЦ та визнає усе її священство у існуючому сані.

Отже, оскільки всі інші Помісні Церкви визнали акти Константинополя щодо БПЦ, як у X ст., так і у XX ст., цім був визнаний суто адміністративний характер церковних покарань, що були накладені через політичні обставини, а також можливість визнання Таємниць, що звершує архієрей (відповідно і священик) у часі знаходження під церковним покаранням.

Не менш цікавими є приклади реабілітації архієреїв, що були покарані за здійснення незаперечних канонічних проступків.

Так, у 1832 р., Грецьким єпископом Гавриїлом Зарнським, без дозволу та згоди синоду власної Церкви, була здійснена одноосібна архієрейська хіротонія єпископа Андрибузького Прокопа. За ці дії, собор 1834 р. позбавив обох архієреїв сану. Однак у подальшому, після принесення покаяння, вони були відновлені у колишньому статусі без якісь додаткових церковних дій.

Показовим прикладом є і вилікування розколу 1992 р. у Болгарській Православній Церкві. Ініціатор розколу, митрополит Пимін, не тільки був позбавлений сану, але йому була ще оголошена анафема. Але на соборі 1998 р., який відбувся за участю представників 13 автокефальних церков, у тому числі і семи Патріархів, постановив прийняти покаяння розкольників. Анафема, проголошена Болгарською церквою колишньому Митрополиту Пиміну, була знята, а його єпископський сан був відновлений. Неканонічно здійснені (тобто після позбавлення архієрейського сану та анафеми) єпископські, священицькі і дияконські хіротонії були визнані дійсними. При цьому покаяння, як свідчать документи, приніс тільки митрополит Пимін.

Цікаво, що саме на досвід та історичну практику БПЦ посилалася керівництво Московського Патріархату, коли відновлювали канонічну єдність з Російською Православною Церквою Закордонною шляхом звичайного підписання Предстоятелями «Акту про канонічне спілкування», що відбулося 17 травня 2007 р. у Москві.

З рештою, 68 Апостольське правило говорить: «Якщо хтось — єпископ, або пресвітер, або диякон, прийме від когось друге рукопокладення, нехай буде позбавлений священичого сану — і він, і той хто рукоположив його, хіба що цілком достовірно відомо буде, що від єретиків має рукопокладення. Тому що, ні хрещеними, ні рукопокладе-

ними від таких, ні вірними, ані служителями Церкви бути неможливо». При цьому Зонара, тлумачачи це правило, писав: «про двократне свячення можна по-різному думати. Бо висвячений вдруге шукає другого рукоположення або тому, що засуджує того, хто рукоположив його у перший раз, або тому, що від другого рукоположення сподівається прийняти якусь велику благодать Духа і освятиться, бо має в нього віру, або, може бути, залишивши священство, знову рукопокладається як би спочатку, – і з інших причин. Яким би чином він не зробив це, але і двічі висвячений і той, хто рукоположив його підлягає виверженню, виключаючи той випадок, якщо перше рукоположення було від єретиків, бо ні хрещення єретиків не може нікого зробити християнином, ні рукоположення їх не зробить кліриком. Отже, рукопокладених єретиками знову висвячувати немає небезпеки».

Усі ці приклади незаперечно доводять, що вимога «нової хіротонії для розкольників» (фактично для відокремлених через розділення) та невизнання їх свячень через «здійснене у стані позбавлення сану і (або) під анафемою», після прийняття у канонічне спілкування з боку Вселенського Патріарха не тільки нічим не обумовлені, а навіть протирічать Апостольським Правилам та тлумаченням на їх. Загалом же, ми мусимо визнавати, що навіть законні «канонічні покарання» носять виключно адміністративний характер та можуть скасовуватися звичайними юридичними актами.

IV. Канонічний колапс щодо підпільних хіротоній в СРСР та його наслідки

Відразу після жовтневого перевороту 1917 р., більшовики розпочали масові гоніння на Церкву та репресії проти духовенства. Але системного характеру ця політика набула після закінчення Громадянської війни та тривала фактично до розпаду СРСР у 1992 р. Результатом цієї діяльності було формування паралельної, підпільної православної ієрархії, яка не визнавала офіційну РПЦ МП та відома під назвою «катакомбна церква». Одночасно, при певній підтримці радянських спецслужб, у 1922 – 1924 рр., була створена так звана «Жива Церква в СРСР», більш відома під назвою «обновленців». Не вдаючись у історію цих течій, відзначимо тільки той хаос у питання дійсності рукоположення архієреїв та, відповідно, священиків та дияконів.

1) «Жива Церква». Хоча, на першому етапі всі архієреї «обновле-

нців» мали цілком правильні хіротонії РПЦ, а сам зміст руху, по свідченню о. Іллі Соловйова, «полягав зовсім не в богослужбових реформах, а в угодовстві з радянською владою, у пошуках нової «симфонії» з державою, в пристосуванні до неї», поступово почався відхід від православних канонів. Так, на Московському соборі 1923 р. була узаконена рівнозначність одруженого і безшлюбного єпископату, а після деяких коливань дозволений другий шлюб кліриків; монастирі ліквідувалися, перетворювалися в трудові комуни та церковні парафії й т. інш. Подібні «реформи» однозначно поставили «обновленців» у положення єретиків по відношенню до Вселенського Православ'я. Хоча вже до 1946 р. легальних єпархій обновленців вже не залишилося, а тільки було кілька архієреїв, які відмовилися принести покаяння або по канонічним причин не прийнятих в Російську Православну Церкву (останні з їх, був померлий в 1951 році Філарет (Яценко), який мав у обновленців титул митрополита Крутицького), певні «катакомбні» єпископи, ще у 80-х роках XX ст. спробували довести законність своїх хіротоній саме як таких, що йдуть «від архієреїв-обновленців» (про це ми ще будемо казати згодом). Щодо визнання хіротоній, то не були визнані тільки хіротонії одруженого єпископату та рукоположення духовенства, здійснене такими архієреями. Хоча загалом, питання про дійсність хіротоній духовенства, яке отримало їх від одружених архієреїв, остаточно так і не було вирішене. Кожний випадок, як у РПЦ, так і інших Помісних Церквах, розглядався індивідуально. Тому, тут маємо випадки і хіротесії, і повторного рукоположення.

2. Катакомбна ієрархія. Частина духовенства колишньої Російської Православної Церкви не визнала радянську владу, зокрема і «офіційну РПЦ» митрополита (з 1943 р. – патріарха) Сергія (Старогородського), та створила підпільну «катакомбну» Церкву у СРСР. Певний час ця катакомбна РПЦ зберігала чистоту хіротоній єпископату та священиків, але вже з середини 30-х років XX ст., не без участі спецслужб СРСР, її ряди почали наповнюватися аферистами, які видавали себе за «єпископів», хоча не мали навіть дияконської хіротонії.

На думку багатьох дослідників, факти появи в середовищі Катакомбної Церкви самозваних «єпископів» набували масового характеру після смерті Сталіна. Вочевидь, це була спланована кампанія радянських репресивних спецслужб, які намагалися за допомогою підісланих самозванців-провокаторів остаточно дискредитувати та знищити зсередини підпільну ІПЦ. Остання масова поява таких «архієреїв» припадає на кінець 80-х років XX ст., коли вони не тільки спричинили

появу багатьох «альтернативних ІПЦ» на території колишнього СРСР, але й брали активну участь у хіротоніях «єпископату» для різних маргінальних груп у Європі та Америці. Після розвалу СРСР відбулося відкриття доступу до колись секретних документів КДБ, яке викрило цілі гілки подібних «архієреїв» (деякі брали свій початок ще у кінці 20-х років XX ст.), що, у свою чергу, примусило православні юрисдикції з максимальною недовірою ставиться до справжності хіротоній російських ІПЦ та тих, хто мав з ними євхаристичний зв'язок та спільні єпископські хіротонії.

Отже, можемо констатувати, що через неможливість доведення справжності хіротоній, наявність великої кількості аферистів-самозванців та їх активну участь у поставленні нових архієреїв у альтернативних юрисдикціях, у тому числі – на чужій канонічній території, привела до спільної позиції Вселенського Православ'я щодо невизнання цих архієрейських (дияконських, пресвітерських) хіротоній. Така позиція зачепила й інтереси Українського Православ'я кінця 80-х – початку 90-х років, про що ми розповімо згодом.

V. Українська ситуація: від часів УАПЦ Василя Липківського до наших днів

Вже від початку мусимо відзначити, що всі спроби створення в Україні Помісної Православної Церкви, коли частина єпископату та священиків відходила від Московського Патріархату, було саме розділенням, а не розколом. Адже ці дії завжди відбувалися на фоні встановлення Незалежної Української Держави. Навіть сам факт надання Томосу про автокефалію ПЦУ наданий на підставі наявності Держави Україна. Окрім цього, Константинопольський Патріархат завжди вважав Київську митрополію своєю канонічною територією, а присутність тут Московського Патріархату – наслідком анексії з боку Російської Православної Церкви, що відбулася у XVII ст. Тому, розглянемо події виключно у площині канонічного визнання хіротоній українського єпископату УАПЦ (л), УАПЦ (формація 1942 р.), а також сучасних українських УАПЦ та УПЦ КП.

Одним з головних аргументів, на який посилаються представники Московського Патріархату та їх прибічники з інших Помісних Церков щодо неможливості визнання хіротоній «українських розкольників», є історія УАПЦ Василя Липківського.

Дійсно, Всеукраїнський Церковний собор 1921 р., який оголосив про

створення УАПЦ (Л), поставив прот. Василя Липківського Київським митрополитом у антиканонічні спосіб (народне висвячення). Це, разом з введенням так званих «нових канонів» (одружений єпископат, ліквідація чернецтва, священик – найманий працівник парафії, двошлюбні священики і т.д.), фактично визначало УАПЦ не як православну, а як неопротестантську деномінацію, яка використовує деякі елементи православ'я, що й визначило невизнання всієї гілки архієреїв, священиків та дияконів «липківського рукоположення» з боку Православних Церков. Від початку – тільки у США та Канаді, де з 1924 р. «єпископ» Іоан Теодорович керував «липківською» українською єпархією.

Однак, вже літом 1941 р., на окупованій німцями території України, почали зголошуватися колишні священики УАПЦ (л), що бажали відновити своє парафіяльне служіння. Саме це примусила митрополита Полікарпа Сікорського та архієпископа Олександра (Іноземцева) заняття вивченням канонічної правомірності як архієрейською «хіротонією» власне прот. Василя Липківського, так і можливість визнання його єпископату (і священиків). Результатом цього дослідження було те, що УАПЦ (л) загалом не визнавалася православною юрисдикцією. Щодо її священиків та дияконів цієї конфесії, то були визнані тільки ті, хто отримав канонічне рукоположення від архієреїв колишньої Православної Церкви Російської імперії. Таке суте канонічне ставлення митр. Полікарпа Сікорського поклало початок тривалому конфлікту з «липківцями», що тягнувся практично до кінця 40-х років XX ст.

Кінцем «липківців» можна вважати 1947 – 1948 рр., коли єдиний на той час дієвий архієрей УАПЦ (л) Іоан Теодорович визнав неканонічність ієрархії Василя Липківського. Зважаючи на те, що владика Іоан мав цілком канонічну ієрейську хіротонію, 27 серпня 1949 у Нью-Йорку він був хіротонізований на православного єпископа. Хіротонію здійснили екзарх Олександрійського Патріархату в США, митрополит Христофор (Кондогіоргіс) і єпископ Мстислав (Скрипник). Після цього були проведені дияконські та пресвітерські хіротонії над колишніми «служителями» УАПЦ (л) у США й Канаді. Ті, хто не пожадав війти у канонічне поле Православної Церкви, поступово померли природною смертю, адже нових рукоположень єпископів УАПЦ (л) не відбулося.

Отже, можемо констатувати, що антиканонічна ієрархія УАПЦ (л) припинила своє існування у 1949 р., тому, пов'язувати її з питанням визнання сучасних хіротоній УАПЦ та УПЦ КП просто неможливо.

Щодо УАПЦ формації 1942 р., то відносно канонічності хіротоній

її єпископату жодна з Помісних Церков, звісно крім Московського Патріархату, не мала ніяких сумнівів. Ще у 1944 р., Предстоятель Польської Православної Церкви, митрополит Діонісій (Валединський), видав кожному з них довідку про приналежність до «єпископату Святої Вселенської Православної Церкви». Гілки цих хіротоній у подальшому були підтверджені Константинопольським патріархатом, коли під його омофор були прийнята Українська Православна Церква США (12.03.1995) та Українська Православна Церква Канади (01.04.1990). А в 1991 р. Сербська Православна Церква, яка увесь час підтримує Московський Патріархат, без застережень приняла єпископа Іринея (Ковачевича), хіротонію якого здійснили два представники УАПЦ (формація 1942 р.): єпископи Григорій (Огійчук) та Геннадій (Шиприкевич).

Таким чином, використання приклад УАПЦ (формації 1942 р.) як обґрунтування дійсності хіротоній сучасних УАПЦ та УПЦ КП не є коректним. Отже, розглянемо нашу ситуацію, яка склалася у кінці 80-х – початку 90-х років XX ст.

У середині літа 1989 р. розпочався процес відродження Української Православної Помісності саме в Україні. 15 лютого 1989 року за підтримки проукраїнських сил у Києві почав діяти ініціативний комітет із відновлення Української Автокефальної Православної Церкви в Україні. Його основною метою було відродження УАПЦ та реєстрація громад Церкви. Після того, як 19 серпня 1989 року з юрисдикції Російської Православної Церкви разом зі своєю парафією вийшов протоієрей Володимир Ярема, настоятель львівського храму Петра і Павла, автокефальний рух почав набирати широких обертів. Вже 22 жовтня 1989 р., на соборі священиків та мирян у Львові, було проголошено відродження УАПЦ. Очолив відроджену Церкву позаштатний єпископ Московського Патріархату Іван (Боднарчук).

Оскільки залучити до цього процесу архієреїв УАПЦ на еміграції на той час не було можливо, хіротонію нового єпископа УАПЦ — Василя (Боднарчука) здійснили владика Іван (Боднарчук) та «єпископ» Яснополянський Російської Істинно-Православної (Катакомбної) Церкви Вікентій (Чекалін). Власне остання особа й принесла в УАПЦ стару проблему Російських ІПЦ, а саме проблемні (фіктивні) архієрейські хіротонії. Тому, зупинимось на особі Вікентія (Чекаліна) саме у справі його архієрейської гідності.

На сьогодні вже відомо, що В. Чекалін не мав канонічної архієрейської хіротонії. Цьому мається достатньо доказів, які подала не тільки РПЦЗ, яка ретельно вивчала це питання, а й власне РІПЦ. Останній факт

опосередковано підтверджує й подальша доля цієї особи. Щодо участі т.зв. «третього» канонічного архієрея в здійсненні єпископської хіротонії Василя Боднарчука, то ніяких переконливих доказів цього немає.

Отже, коли патріарх Мстислав та митрополит (на той час - єпископ) Антоній (Щерба) у 1991 р. прибув в Україну, перед ними повстала проблема визнання хіротоній, які здійснив владика Іван (Боднарчук).

По-перше, коли навіть визнати участь у хіротоніях двох канонічних архієреїв та одного самозванця, чи можливо визнати ці хіротонії дійсними?

По-друге, коли Вікентій (Чекалін) дійсно був самозванцем, а єпископ Варлаам (Ільющенко) у цих рукоположеннях участі не брав, наскільки можна розглядати можливість визнання одноосібної єпископської хіротонії, здійсненої єпископом Іваном (Боднарчуком)?

Виходячи з того, що повторна хіротонія заборонена 68-м апостольським правилом, патріарх Мстислав приймає єдине правильне рішення – піти по шляху Грецької Православної Церкви та визнати першу архієрейську хіротонію УАПЦ одноосібною, яка визнається рішенням Архієрейського собору та благословенням Предстоятеля. Обґрунтованість такого рішення була у 2018 р. підтверджена і Константинопольським патріархатом, коли час архієрейської хіротонії митрополита УАПЦ Андрія (Абрамчука), митрополита Романа (Балащука) та митрополита УПЦ КП Данила (Ковальчука) був визначений саме 1990 р. При цьому було визначено, що ці хіротонії були здійснені саме у розділенні, а не в розколи. Це дозволило визнати їх навіть без формального покаяння.

У світлі визнання хіротоній УАПЦ 1990 р. з боку Константинопольського патріархату, є дуже сумнівним канонічне положення двох сучасних архієреїв Московського Патріархату: Антонія (Фіалко) та Пантелеймона (Романовського). Адже вони від початку отримали архієрейську хіротонію з рух цілком канонічних архієреїв, Патріарха Мстислав Скрипника) й тогочасного єпископа Вашингтонського Антонія (Щерби), а потім ще одну хіротонію вже від Московського Патріархату. Тому, безперечно підпадають під дію 68-го апостольського правила.

Виходячи з вищевикладеного, можна припустити, що питання канонічності єпископів УАПЦ та УПЦ КП загалом не стояло б, коли б не події 1992 р., а саме прийняття дійсної пересвяти від тогочасного митрополита Філарета (Денисенко) кількома архієреями УАПЦ, зокрема митрополита Антонія (Масендича) та архієпископа Володимира (Романюка). Свої дії колишній митрополит Київський обґрунтовував

(обґрунтовує) тим, що беззаперечно вважає Вікентія (Чекаліна) самозванцем, а участь єпископа Варлаама (Ільющенко) недоведеною. Тому, владика Філарет, як мінімум, мусив «доповнить» хіротонії, що були здійснені Іваном (Боднарчуком). Щодо дій патріарха Мстислава, то вони їм просто ігнорувалися через розбіжності у рішенні цієї канонічно спірної ситуації.

Однак, на нашу думку, також реальною причиною того, що митрополит Філарет наполіг та пішов на пересвяту частини єпископату УАПЦ, а потім брав участь у всіх без виключення архієрейських хіротоніях Київського Патріархату, є бажання «прив'язати» долю єпископату, як і долю всієї УПЦ КП, до власної долі. Натомість події останні події, зокрема питання визнання автокефалії ПЦУ з боку деяких Помісних Церков, безпосередньо пов'язано з «пересвятами» 1992 р.

Зокрема, за свідченням деяких джерел у Польській та Албанській Православних Церквах, вважається, що в 1992 р. владика Філарет чудово знав про канонічність архієрейських хіротоній УАПЦ. Тому, цілком логічно, він, і ті хто з ним погодилися, підпадають під 68-ме апостольського правило. Саме це, а не «покарання» з боку Московського Патріархату, висувається як головна перешкода визнання єпископату ПЦУ.

Вирішенням канонічної проблеми, яка була викладена вище, було рішення Вселенського патріархату визнати частину дій такими, які були здійснені у надзвичайних умовах, коли учасники подій дійсно могли не знати всіх обставин та керувалися благом Церкви. У будь-якому випадку, повернення до цієї події та використання її як привід невизнання ПЦУ, після рішення Священного Синоду Константинопольського патріархату від 11 жовтня 2018 р., є неприпустимим.

Разом з тим, розглядаючи факти наявності апостольської спадкоємності та правильності рукоположення єпископату колишніх УПЦ КП й УАПЦ, можна зробити висновок про їх повну відповідність вимогам православних канонів і традицій, а приватну практику Московського Патріархату невизнання всіх «хіротоній розкольників» антиканонічною.

VI. Канонічність дій Константинопольського Патріархату щодо визнання українського єпископату

Основною претензією, яку висуває Московський Патріархат щодо надання Томосу Православній Церкві України – це «легалізація розкольників», а у більш докладному варіанті «легалізація структур розкольників». Опускаючи той факт, що УАПЦ та УПЦ КП вчинили не

«розкол», а саме «відокремлення», подивимось на справжні дії Константинопольського Патріархату.

Від самого початку і до сьогодні, Вселенський Патріарх Варфоломій наголошує, що Константинополь ніколи не визнавав існування УАПЦ й УПЦ КП саме як православних юрисдикцій. Це, на думку Вселенського патріархату, були тимчасові адміністративні об'єднання архієреїв, священиків і мирян на частині території Київської митрополії (і інших єпархій Візантії), які Константинополь завжди вважав своєю канонічною територією. Тому, Вселенський Патріарх пішов єдино можливим шляхом.

1) З огляду на незаперечну наявність апостольської спадкоємності єпископату УАПЦ й УПЦ КП, відсутність у цих адміністративних структурах єресів, визнати всіх українських єпископів такими, які несуть служіння на території Константинопольського патріархату та визнають адміністративну зверхність Вселенського Патріарха.

2) З канонічного боку, на Київському Помісному соборі 15 грудня 2018 р., об'єднувалися не УАПЦ, УПЦ КП і частина МПвУ, а сукупність єпископату, священиків і вірних. Саме тому, адміністративні тимчасові структури (УАПЦ й УПЦ КП) були розпущені до початка Помісного собору, а кожний єпископ привів з собою обраних представників від священства та мирян. Саме єпископат, священики та вірні створили нову Православну Церкву, прийняли її Статут й обрали Предстоятеля. При цьому, сам Собор відбувався на канонічній території Константинопольського патріарха Варфоломія, з Його благословення й у присутності екзархів Вселенського Патріарха. І вже цій новій Церкві був наданий Томос про автокефалію.

Отже, на нашу думку, можна зробити висновок, що на Київському об'єднавчому соборі 2018 р. були присутні не «розкольники», а канонічні єпископат і священство. А адміністративні структури, які Московський Патріархат вважає «розкольницькими» були ліквідовані ще до собору та, природно, ніякої участі у створенні ПЦУ не брали.

VII. Висновок

На підставі вищевикладеного, можемо зробити наступні висновки:

1. Відділення частини єпископів, священиків та мирян від Матері-Церкви для створення автокефалії у Незалежної Держави є не «розколом», а «відокремленням». Маємо багато історичних прикладів, коли

покарання, накладені за таки дії, у подальшому визнавалися «як не бувші» без жодного покаяння з боку тих, хто відокремився.

2. Покарання, у вигляді «заборони служіння», «позбавлення сану» або «анафеми» є суто адміністративними, які не мають духовно-канонічних наслідків. Історія Вселенського Православ'я, зокрема і Російського, не знає випадків, коли над покараним, у випадку реабілітації, здійснювали нові хіротонії. Також, на прикладі визнання автокефалії інших Помісних Церков, а також подолання Болгарського розколу 90-х років XX ст., визнаються і всі хіротонії, здійснені єпископом під покаранням. Тому, практика Московського Патріархату, щодо повного невизнання хіротоній «розкольників», при відсутності єресі, наявності апостольської спадкоємності та правильності рукоположення, є антиканонічною.

3. Київський об'єднавчий помісний собор 2018 р. не можна назвати, ані «об'єднанням розкольників», ані «об'єднання розкольницьких структур», бо цей собор відбувався на канонічній території Вселенського патріарха з Його благословення; єпископи та священики, які прийшли на собор, були визнані дійсними кліриками Священним Синодом Константинопольського патріархату, а самочинних адміністративних структур (УАПЦ і УПЦ КП) на момент початку собору вже не існувало.

ЗМІСТ



Видавець «ФОП Середняк Т.К.»,
49000, Дніпро, 18, а/с 1212
Свідоцтво
про внесення суб’єкта видавничої справи до
Державного реєстру
видавців, виготівників
і
розповсюджувачів видавничої продукції
ДК № 4379 від 02.08.2012.
Ідентифікатор видавця в системі ISBN 8245
49000, Дніпро, 18, а/с 1212
тел. (096)-308-00-38, (056)-798-04-00

E-mail: 7980400@gmail.com